BIBLIOTECA DE PSICOLOGIA Y PSICOANALISIS

Psicoanálisis de la sociedad contemporánea

por ERICH FROMM

s.E
4

6ª edición

FONDO DE CULTURA ECONOMICA

ERICH FROMM

Psicoanálisis de la sociedad contemporánea

Hacia una sociedad sana

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO – BUENOS AIRES

Primera edición en inglés, 1955
Primera edición en español, 1956
Segunda edición en español, 1958
Tercera edición en español, 1960
Cuarta edición en español, 1962
Quinta edición en español, 1963
Sexta edición en español, 1964

La edición original de esta obra fue publicada por Rinehart & Co., Inc., Nueva York, con el título de *The Sane Society*.

Derechos reservados conforme a la ley
© Fondo de Cultura Económica, 1956
Av. de la Universidad, 975 – México 12, D. F.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

PALABRAS DEL AUTOR A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

Me parece oportuno acompañar esta edición española de The Sane Society *de unas palabras aclaratorias:*

El psicoanálisis de la sociedad moderna que aquí presentamos toma la mayor parte de sus ejemplos empíricos de los Estados Unidos de Norteamérica; y podría parecer al lector que, por lo mismo, esta obra trata principalmente de los problemas de dicho país. Sin embargo, esto sería un grave equívoco. El tema del libro es investigar lo que al carácter del hombre le hace nuestro sistema industrial, el capitalismo moderno. En todo el mundo occidental existe el capitalismo moderno, aunque en grados variados. En Europa encontramos algunos países, como Inglaterra y Alemania, que han sido casi completamente transformados por el capitalismo; mientras que otros países, como Italia y España, han conservado en mayor proporción su estructura tradicional precapitalista y su atmósfera cultural. Lo mismo parece ser válido del Continente Americano: muchos países de Sudamérica han sido incorporados al sistema capitalista en fecha relativamente reciente, y sus estructuras, tanto económica como psíquica, no han desarrollado por completo todavía todas las características del capitalismo. Los Estados Unidos, por otra parte, son el país en el cual se ha desarrollado más que en ninguna otra región del mundo. Las razones son fáciles de ver. Este país fue capaz de desarrollar los rasgos económicos y psicológicos del capitalismo más completamente que ningún otro país, porque no lo detuvieron remanentes de la tradición feudal, y se desarrolló en un espacio ilimitado con grandes recursos naturales y una población de inmigrantes ansiosos de trabajar, que habían roto con sus propias culturas y tradiciones.

Sin embargo, esto es un fenómeno indudablemente transitorio. Todos los países de Europa y América se desarrollan en la misma dirección, y el ejemplo de los Estados Unidos muestra los problemas a que ya se están enfrentando otros países y que encararán con mayor amplitud dentro de poco tiempo, relativamente hablando. Ni qué decir tiene que, además de esos problemas generales que resultan del capitalismo, cada país latinoamericano

aborda sus propios problemas, consecuencia de sus particulares estructuras socioeconómicas y políticas.

Estos rasgos específicos se mezclan con los rasgos generales del capitalismo, y es esta mezcla, particular en cada país, la que necesita ser estudiada para llegar a una comprensión completa de los problemas sociales y psicológicos de cada país latinoamericano. En este libro se analizan aquellos elementos que los países latinoamericanos comparten con todas las sociedades occidentales más industrializadas y que siguen industrializándose.

ERICH FROMM

México, diciembre de 1956.

ADVERTENCIA PRELIMINAR

Este libro es continuación de Escape from Freedom,[1] *escrito hace más de quince años. En* Escape from Freedom *me propuse hacer ver que los movimientos totalitarios apelaban a un profundo anhelo de huir de la libertad que el hombre ha conseguido en el mundo moderno, y que el hombre moderno, libre* de *las ataduras medievales, no era libre* para *edificar una vida llena de sentido y basada en la razón y el amor, por lo cual buscaba una nueva seguridad en la sumisión a un jefe, a una raza o a un estado.*

En Psicoanálisis de la sociedad contemporánea *me propongo mostrar que la vida en las democracias del siglo xx constituye en muchos aspectos otra huida de la libertad; y el análisis de esa particular huida, centrado en torno del concepto de enajenación, constituye una buena parte de este libro.*

También en otro aspecto es Psicoanálisis de la sociedad contemporánea *continuación de* Escape from Freedom, *y en cierta medida de* Man for Himself.[2] *En ambos libros traté de un mecanismo psicológico específico, en cuanto parecía pertinente al tema principal. En* Escape from Freedom *traté principalmente el problema del carácter autoritario (sadismo, masoquismo, etc.). En* Man for Himself *desarrollé la idea de diversas orientaciones del carácter, sustituyendo el sistema freudiano del desarrollo de la libido por otro en que la evolución del carácter se realiza en términos de relaciones interpersonales. En* Psicoanálisis de la sociedad contemporánea *me propuse desarrollar de un modo más sistemático los conceptos fundamentales de lo que llamo aquí "psicoanálisis humanístico". No pude omitir, naturalmente, viejas ideas ya expresadas anteriormente; pero las he tratado con más brevedad y he dado más espacio a los aspectos que son resultado de mis ideas, así como de las observaciones que he realizado durante los últimos años.*

Espero que el lector de mis anteriores libros no tendrá dificultad para percibir la continuidad del pensamiento, así como ciertos cambios, conducentes a la tesis principal del psicoanálisis

[1] Publicado en español con el título *Miedo a la libertad.* Editorial Paidos. Buenos Aires.

[2] Publicado en español con el título de *Ética y psicoanálisis,* por el Fondo de Cultura Economica Breviario 74 2ª ed, México, 1957

humanístico: que las pasiones fundamentales del hombre no están enraizadas en sus necesidades instintivas, sino en las condiciones específicas de la existencia humana, en la necesidad de hallar una nueva relación entre el hombre y la Naturaleza, una vez perdida la relación primaria de la fase prehumana. Aunque en este respecto mis ideas difieren esencialmente de las de Freud, se basan, no obstante, en sus descubrimientos fundamentales, llevados aún más adelante bajo el influjo de las ideas y las experiencias de una generación que se sustenta sobre los hombros de Freud. Pero precisamente por la crítica implícita y explícita de Freud contenida en estas páginas, deseo manifestar muy claramente que veo grandes peligros en el desarrollo de ciertas tendencias psicoanalíticas que, al criticar algunos errores del sistema freudiano, con esos errores rechazan también las partes más valiosas de la enseñanza de Freud: su método científico, su idea evolucionista, su concepto de lo inconsciente como fuerza verdaderamente irracional y no como la suma total de ideas erróneas. Hay, además, el peligro de que el psicoanálisis pierda otra característica fundamental del pensamiento freudiano: el valor para desafiar al sentido común y a la opinión pública.

Finalmente, Psicoanálisis de la sociedad contemporánea *pasa del análisis puramente crítico ofrecido en* Escape from Freedom *a sugestiones concretas para el funcionamiento de una sociedad sana. El punto principal en esta última parte del libro no es tanto la creencia en que todas las medidas recomendadas sean necesariamente "acertadas", como la de que el progreso sólo podrá ser efectivo cuando se operan simultáneamente determinados cambios en las esferas económica, sociopolítica y cultural, y que todo progreso limitado a* una *sola de esas esferas resulta destructor del progreso en* todas *ellas.*

Debo honda gratitud a muchos amigos que me han prestado ayuda leyendo el manuscrito y formulando sugestiones y críticas constructivas. Deseo mencionar de manera especial sólo a uno de ellos, Jorge Fuchs, que falleció mientras yo trabajaba en este libro. Habíamos proyectado primeramente escribirlo juntos; pero el proyecto no pudo realizarse debido a su larga enfermedad. De todos modos, la ayuda que pudo prestarme fue muy importante. Tuvimos largas discusiones, y me escribió cartas y notas, especialmente en relación con los problemas de la teoría socialista, que contribuyeron a que yo clarificara y en ocasiones rectificara mis propias ideas. Menciono su nombre varias veces en el texto, pero mi gratitud para él va mucho más allá de lo que puedan significar esas referencias concretas.

Deseo dar las gracias al Dr. G. R. Hargreaves, jefe de la Sección de Salud Mental de la Organización Mundial de la Salud, por la ayuda que me prestó en la obtención de datos sobre alcoholismo, suicidio y homicidio.

E. F.

Y juzgará entre muchos pueblos, y corregirá fuertes gentes hasta muy lejos: y martillarán sus espadas para azadones, y sus lanzas para hoces: no alzará espada gente contra gente, ni más se ensayarán para la guerra.

Y cada uno se sentará debajo de su vid y debajo de su higuera, y no habrá ninguno que amedrente: porque la boca del Señor de los ejércitos lo ha hablado.

MIQUEAS

No existe arte más difícil que el de vivir. Porque para las demás artes y ciencias en todas partes se encuentran numerosos maestros. Hasta personas jóvenes creen que las han aprendido de tal manera, que se las pueden enseñar a otros. Y durante toda la vida tiene uno que seguir aprendiendo a vivir, y, cosa que os sorprenderá más aún, durante toda la vida tiene uno que aprender a morir.

SÉNECA

Este mundo y el mundo de allá incesantemente están produciendo nacimientos: cada causa es una madre, y su efecto es el hijo.

Una vez nacido el efecto, también él se convierte en una causa y da nacimiento a efectos maravillosos.

Esas causas son generación tras generación, pero hace falta uno ojo muy perspicaz para ver los eslabones de su cadena.

RUMI

Las cosas se han subido a la silla y cabalgan sobre la humanidad.

EMERSON

La especie humana supo crear la ciencia y el arte: ¿por qué no ha de ser capaz de crear un mundo de justicia, fraternidad y paz? La especie humana ha producido a Platón, Homero, Shakespeare y Hugo, Miguel Ángel y Beethoven, Pascal y Newton, héroes humanos todos cuyo genio no es más que el contacto con las verdades fundamentales, con la esencia recóndita del universo. ¿Por qué no ha de poder la misma especie producir directores capaces de conducirla a aquellas formas de vida en común más próximas a las vidas y la armonía del universo?

LÉON BLUM

I

¿ESTAMOS SANOS?

Nada es más común que la idea de que las gentes que viven en el mundo occidental del siglo XX están eminentemente cuerdas. Aun el hecho de que gran número de individuos de nuestro medio sufra formas más o menos graves de enfermedades mentales suscita muy pocas dudas en cuanto al nivel general de nuestra salud mental. Estamos seguros de que practicando mejores métodos de higiene mental mejoraremos *más aún* el estado de nuestra salud mental, y en lo que se refiere a las perturbaciones mentales que sufren algunos individuos las consideramos estrictamente como accidentes individuales, quizás un poco extrañados de que ocurran tantos accidentes de esos en una cultura que se reputa por tan equilibrada.

¿Estamos seguros de que no nos engañamos a nosotros mismos? Muchos enfermos internados en asilos para dementes están convencidos de que todo el mundo está loco, menos ellos. Muchos neuróticos graves creen que sus ritos compulsivos o sus manifestaciones histéricas son reacciones normales contra circunstancias un tanto anormales. ¿Y qué es lo que sucede con nosotros?

Examinemos los hechos, siguiendo la buena manera psiquiátrica. En los cien años últimos creamos nosotros, en el mundo occidental, una riqueza material mayor que la de ninguna otra sociedad en la historia de la especie humana. Pero hemos encontrado el modo de matar a millones de seres humanos por un procedimiento que llamamos "guerra". Además de otras muchas guerras menores, hemos tenido guerras grandes en 1870, 1914 y 1939. Todos los participantes en estas guerras creían firmemente que luchaban en defensa propia, por su honor, o que contaban con la ayuda de Dios. A los grupos con quienes uno está en guerra se los considera, muchas veces de un día para otro, demonios crueles e irracionales a quienes hay que vencer para salvar del mal al mundo. Pero pocos años después vuelve la matanza mutua, los enemigos de ayer son nuestros amigos de hoy y los amigos de ayer nuestros enemigos de hoy, y otra vez empezamos a pintarlos, con la mayor seriedad, del color blanco o negro que

les corresponde. En este momento, en el año 1955, estamos preparados para una matanza en masa que, si sobreviene, sobrepasará a todas las matanzas que la especie humana haya realizado hasta ahora. Está preparado para ese objeto uno de los mayores descubrimientos que se han hecho en el campo de las ciencias naturales. Todo el mundo mira con una mezcla de confianza y recelo a los "hombres de estado" de las diferentes naciones, dispuesto a dedicarles todo género de alabanzas si "logran evitar una guerra", ignorando que son sólo esos mismos hombres de estado los que siempre producen la guerra, habitualmente no por sus malas intenciones, sino por la irracional torpeza con que manejan los asuntos que se les han confiado.

En esas manifestaciones de destructividad y de recelo paranoide, no procedemos, a pesar de todo, de manera diferente a como procedió la parte civilizada de la humanidad en los últimos tres mil años de historia. Según Víctor Cherbuliez, desde 1500 a. c. hasta 1860 d. c. se han firmado no menos de unos ocho mil tratados de paz, de cada uno de los cuales se esperaba que garantizaría la paz perpetua, aunque, uno con otro, no duró más de dos años cada uno de ellos.[1]

No es mucho más alentadora nuestra gestión en los asuntos económicos. Vivimos dentro de un régimen económico en el que una cosecha excepcionalmente buena constituye muchas veces un desastre económico, y restringimos la producción en algunos sectores agrícolas para "estabilizar el mercado", aunque hay millones de personas que carecen de las mismas cosas cuya producción limitamos, y que las necesitan mucho. Precisamente ahora nuestro sistema económico está funcionando muy bien, entre otras razones porque gastamos miles de millones de dólares al año en producir armamentos. Los economistas esperan con cierta intranquilidad el momento en que detengamos esa producción, y la idea de que el estado debiera producir casas y otras cosas útiles y necesarias en vez de armas fácilmente provoca la acusación de que se ponen trabas a la libertad y a la iniciativa individual.

Más del 90 % de nuestra población sabe leer y escribir. Tenemos radio, televisión, cine, un periódico diario para todo el mundo; pero en lugar de darnos la mejor literatura y la mejor música del pasado y del presente, esos medios de comunicación, complementados con anuncios, llenan las cabezas de las gentes de la hojarasca más barata, que carece de realidad en todos los

[1] H. B. Stevens, *The Recovery of Culture*. Harper and Brothers. Nueva York, 1949, p. 221.

sentidos, y con fantasías sádicas a las que ninguna persona semiculta debiera prestar ni un momento de atención. Y mientras se envenenan así los espíritus de todos, jóvenes y viejos, ejercemos una feliz vigilancia para que no suceda ninguna "inmoralidad" en la pantalla. Cualquiera indicación de que el gobierno debiera financiar la producción de películas y de programas de radio que ilustrasen y cultivasen el espíritu de nuestras gentes provocaría también gran indignación y acusaciones en nombre de la libertad y del idealismo.

Hemos reducido la jornada media de trabajo a la mitad, aproximadamente, de lo que era hace unos cien años. Hoy tenemos más tiempo libre del que ni siquiera se atrevieron a soñar nuestros abuelos. ¿Y qué ha sucedido? No sabemos cómo emplear el tiempo libre que hemos ganado, intentamos matarlo de cualquier modo y nos sentimos felices cuando ya ha terminado un día más.

¿Para qué seguir describiendo cosas que todo el mundo sabe? Indudablemente, si un individuo obrase de esa manera, se producirían serias dudas acerca de su cordura; pero si pretendiese que no hay en ello nada malo, y que actúa de una manera perfectamente razonable, el diagnóstico entonces no podría ser dudoso.

Pero muchos psiquiatras y psicólogos se resisten a sostener la idea de que la sociedad en su conjunto pueda carecer de equilibrio mental, y afirman que el problema de la salud mental de una sociedad no es sino el de los individuos "inadaptados", pero no el de una posible inadaptación de la cultura misma. Este libro trata de este último problema; no de la patología individual, sino de la *patología de la normalidad*, y especialmente de la patología de la sociedad occidental contemporánea. Pero antes de entrar en el intrincado estudio del concepto de patología social, examinemos algunos datos, reveladores y sugestivos por sí mismos, relativos a la proporción de casos de patología *individual* en la cultura de Occidente.

¿Cuál es la proporción de enfermos mentales en los diversos países del mundo occidental? Es cosa por demás sorprendente que no haya datos para responder a esa pregunta. Mientras hay estadísticas comparativas exactas de recursos materiales, desempleo, nacimientos y muertes, no hay información suficiente sobre enfermedades mentales. Todo lo más, tenemos algunos datos exactos de ciertos países, como los Estados Unidos y Suecia, pero se refieren únicamente a la admisión de pacientes en sanatorios mentales, y no bastan para calcular la frecuencia relativa de las enfermedades mentales. Esas cifras nos dicen acerca del progreso

de la asistencia psiquiátrica y de los centros médicos correspondientes, lo mismo que del aumento de la frecuencia de las enfermedades mentales.[2] El hecho de que la mitad de las camas de los hospitales de los Estados Unidos estén ocupadas por pacientes mentales, en los que gastamos anualmente más de mil millones de dólares, no es indicio del aumento de casos de enfermedades mentales, sino sólo del aumento de los cuidados que se les prestan. Pero hay algunas otras cifras más expresivas de la frecuencia de las perturbaciones mentales más graves. Si el 17.7 % de todas las incapacidades para el servicio militar se debió, en la última guerra, a enfermedades mentales, este hecho indica con toda seguridad un gran número de perturbaciones mentales, aunque no tengamos cifras comparativas relativas al pasado o a otros países.

Los únicos datos comparativos que pueden proporcionarnos una idea aproximada sobre la salud mental son los relativos a suicidios, homicidios y alcoholismo. Es indudable que el problema del suicidio es sumamente complejo, y que no puede señalarse como *la* causa del mismo un factor solo. Pero aun sin entrar en este momento en el estudio del suicidio, me parece una suposición muy fundada que una proporción elevada de suicidios, en una población dada, manifiesta una falta de estabilidad y de salud mental. Que no es consecuencia de la pobreza material, lo prueban claramente todas las cifras. Los países más pobres tienen el índice más bajo de suicidios, y la creciente prosperidad material de Europa fue acompañada de un número cada vez mayor de suicidios.[3] En cuanto al alcoholismo, no hay duda que es también un síntoma de inestabilidad mental y emocional.

Los móviles del homicidio probablemente son menos expresivos de causas patológicas que los del suicidio. No obstante, aunque países que tienen un elevado índice de homicidios muestran un índice bajo de suicidios, ambos índices combinados nos llevan a una conclusión interesante. Si clasificamos el homicidio y el suicidio como "actos destructores", nuestros cuadros demuestran que su índice combinado no es constante, sino que fluctúa entre los extremos de 35.76 y 4.24. Esto contradice la suposición de Freud sobre la constancia relativa de las tendencias destructoras, que sirve de base a su teoría del instinto de muerte; y contradice el supuesto de que las tendencias destructoras man-

[2] Véase H. Goldhamer y A. Marshall, *Psychosis and Civilization*. Free Press, Glencoe, 1953.

[3] Véase Maurice Halbwachs, *Les Causes du Suicide*. Félix Alcan, París, 1930, pp. 109 y 112.

tienen un índice invariable y que difieren sólo en su dirección hacia el individuo mismo o hacia el mundo exterior.

Los cuadros siguientes muestran la proporción de suicidios, homicidios y alcoholismo en los países más importantes de Europa y de América del Norte.

CUADRO I [4]

Países	*(Por 100,000 adultos)* *Suicidio*	*Homicidio*
Dinamarca	35.09	0.67
Suiza	33.72	1.42
Finlandia	23.35	6.45
Suecia	19.74	1.01
Estados Unidos	15.52	8.50
Francia	14.83	1.53
Portugal	14.24	2.79
Inglaterra y Gales	13.43	0.63
Australia	13.03	1.57
Canadá	11.40	1.67
Escocia	8.06	0.52
Noruega	7.84	0.38
España	7.71	2.88
Italia	7.67	7.38
Irlanda del Norte	4.82	0.13
Irlanda (República de)	3.70	0.54

CUADRO II

Países	*Actos destructores (homicidio y suicidio unidos)*
Dinamarca	35.76
Suiza	35.14
Finlandia	29.80
Estados Unidos	24.02
Suecia	20.75
Portugal	17.03
Francia	16.36
Italia	15.05
Australia	14.60
Inglaterra y Gales	14.06

[4] Los datos de los cuadros I y II proceden de *Annual epidemiological and vital statistics, 1939-46, Part I. Vital statistics and causes of death*, de la Organización Mundial de la Salud (1951), Ginebra, pp. 38-71 (las cifras de esta fuente se han convertido, para mayor exactitud, de la población total a la población adulta); y de *Epidem. vital Statist. Rep. 5, 377*, de la Organización Mundial de la Salud (1952) Los del cuadro III, del *Informe sobre el Primer Período de Sesiones de la Subcomisión de Alcoholismo*, de la Comisión de Técnicos en Salud Mental, Organización Mundial de la Salud, Ginebra, 1951.

Países	*Actos destructores (homicidio y suicidio unidos)*
Canadá	13.07
España	10 59
Escocia	8 58
Noruega	8 22
Irlanda del Norte	4 95
Irlanda (República de)	4 24

(Las cifras de los dos cuadros anteriores corresponden al año 1946.)

CUADRO III

Países	*Número aproximado de alcohólicos, con o sin complicaciones (Por 100,000 adultos)*
Estados Unidos	3,952 (1948)
Francia	2,850 (1945)
Suecia	2,580 (1946)
Suiza	2 385 (1947)
Dinamarca	1,950 (1948)
Noruega	1,560 (1947)
Finlandia	1,430 (1947)
Australia	1,340 (1947)
Inglaterra y Gales	1,100 (1948)
Italia	500 (1942)

Una rápida ojeada a estos cuadros revela un fenómeno notable: Dinamarca, Suiza, Finlandia, Suecia y los Estados Unidos son países con el índice de suicidios más elevado, y el más alto también de suicidios y homicidios unidos, mientras que España, Italia, la Irlanda del Norte y la República de Irlanda son los de índices más bajos de suicidios y homicidios. Las cifras de alcoholismo revelan que los mismos países —Estados Unidos, Suiza, Suecia y Dinamarca— que tienen el índice de suicidios más elevado, son también los que tienen el índice más alto de alcoholismo, con la importante diferencia de que los Estados Unidos ocupan el primer lugar en este grupo y Francia el segundo, en vez del sexto lugar que tiene en el cuadro de suicidios.

Estas cifras son verdaderamente sorprendentes e interesantes. Aunque dudásemos de que la gran frecuencia, por sí sola, de suicidios, indique una falta de salud mental en una población, el

hecho de que coincidan en general las cifras de suicidios y de alcoholismo parece mostrar con claridad que nos hallamos ante síntomas de desequilibrio mental.

Vemos, además, que los países de Europa más democráticos, pacíficos y prósperos, y los Estados Unidos, el país más próspero del mundo, presentan los síntomas más graves de perturbación mental. El objetivo de todo el desarrollo socioeconómico del mundo occidental es el de una vida materialmente confortable, una distribución relativamente equitativa de la riqueza, democracia y paz estables, ¡y los mismos países que han llegado más cerca de ese objetivo muestran los síntomas más graves de desequilibrio mental! Es cierto que esas cifras, en sí mismas, no *demuestran* nada, pero, de todos modos, son sorprendentes. Ya antes de que entremos en el estudio más detenido del problema en su conjunto, esos datos suscitan la pregunta de si no habrá algo fundamentalmente equivocado en nuestro modo de vivir y en los objetivos por cuya consecución luchamos.

¿Es posible que la vida de prosperidad que lleva la clase media, si bien satisface nuestras necesidades materiales, nos deje una sensación de profundo tedio, y que el suicidio y el alcoholismo sean medios patológicos de escapar a ese tedio? ¿Es posible que esas cifras constituyan una radical ilustración de la verdad de aquel aserto según el cual "no sólo de pan vive el hombre", y que revelen que la civilización moderna no satisface algunas necesidades profundas del individuo humano? Y, si es así, ¿cuáles son estas necesidades?

Los capítulos siguientes son un intento para contestar a estas preguntas y llegar a la evaluación crítica del efecto que la cultura occidental contemporánea ejerce sobre la salud mental de las personas que viven sometidas a ella. Pero antes de entrar en el estudio específico de estas cuestiones, parece conveniente que nos planteemos el problema general de la patología de la normalidad, que es la premisa que sirve de base a toda la tendencia ideológica expresada en este libro.

II

¿PUEDE ESTAR ENFERMA UNA SOCIEDAD? ~ PATOLOGÍA DE LA NORMALIDAD[1]

Decir que una sociedad carece de salud mental implica un supuesto discutible contrario a la actitud de *relativismo sociológico* que sustentan hoy la mayor parte de los sociólogos científicos, los cuales postulan que una sociedad es normal por cuanto que funciona, y que la patología sólo puede definirse por relación a la falta de adaptación del individuo al tipo de vida de su sociedad.

Hablar de una "sociedad sana" presupone una premisa diferente del relativismo sociológico. Únicamente tiene sentido si suponemos que puede haber una sociedad que *no* es sana, y este supuesto, a su vez, implica que hay criterios universales de salud mental válidos para la especie humana como tal y por los cuales puede juzgarse del estado de salud de cualquier sociedad. Esta actitud de *humanismo normativo* se basa en algunas premisas fundamentales.

La especie "hombre" puede definirse no sólo anatómica y fisiológicamente: los individuos a ella pertenecientes tienen en común unas cualidades *psíquicas* básicas, unas leyes que gobiernan su funcionamiento mental y emocional, y las aspiraciones o designios de encontrar una solución satisfactoria al problema de la existencia humana. Es cierto que nuestro conocimiento del hombre es aún tan incompleto que todavía no podemos dar una definición satisfactoria del hombre en un sentido psicológico. Es incumbencia de la "ciencia del hombre" llegar finalmente a una definición correcta de lo que merece llamarse naturaleza humana. Lo que se ha llamado muchas veces "naturaleza humana" no es más que una de sus muchas manifestaciones —y con frecuencia una manifestación patológica—, y la misión de esa definición errónea ha consistido habitualmente en defender un tipo particu-

[1] En este capítulo he aprovechado mi trabajo "Individual and Social Origins of Neurosis", *Am. Soc. Rev.*, IX, 4, 1944; pp. 380 *ss.*

lar de sociedad presentándolo como resultado necesario de la constitución mental del hombre.

Contra ese uso reaccionario del concepto de naturaleza humana, los liberales, desde el siglo XVIII, han señalado la maleabilidad de esa naturaleza y la influencia decisiva que sobre ella ejercen los factores ambientales. Aunque esto es cierto y muy importante, ha conducido a muchos sociólogos a suponer que la constitución mental del hombre es una hoja de papel en blanco en la que escriben sus respectivos textos la sociedad y la cultura, y que por sí misma no tiene ninguna cualidad intrínseca. Esta suposición es tan insostenible, y exactamente tan destructora del progreso social, como la opinión opuesta. El problema consiste en inferir el *núcleo* común a toda la especie humana de las innumerables *manifestaciones* de la naturaleza humana, tanto normales como patológicas, según podemos observarlas en diferentes individuos y culturas. La tarea consiste, además, en reconocer las leyes inherentes a la naturaleza humana y las metas adecuadas para su desarrollo y despliegue.

Este concepto de la naturaleza humana difiere mucho del sentido en que se usa convencionalmente la expresión "naturaleza humana". Exactamente como el hombre transforma el mundo que lo rodea, se transforma a sí mismo en el proceso de la historia. El hombre es su propia creación, por decirlo así. Pero así como sólo puede transformar y modificar los materiales naturales que le rodean de acuerdo con la naturaleza de los mismos, sólo puede transformarse a sí mismo de acuerdo con su propia naturaleza. Lo que el hombre hace en el transcurso de la historia es desenvolver este potencial y transformarlo de acuerdo con sus propias posibilidades. El punto de vista que adoptamos aquí no es ni "biológico" ni "sociológico", si eso quiere decir que esos dos aspectos son independientes entre sí. Es más bien un punto de vista que trasciende de esa dicotomía por el supuesto de que las principales pasiones y tendencias del hombre son resultado de la *existencia total* del hombre, que son algo definido y averiguable, y que algunas de ellas conducen a la salud y la felicidad y otras a la enfermedad y la infelicidad. Ningún orden social determinado *crea* esas tendencias fundamentales, pero sí determina cuáles han de manifestarse o predominar entre el número limitado de pasiones potenciales. El hombre, tal como aparece en cualquiera cultura dada, es siempre una manifestación de la naturaleza humana, pero una manifestación que en su forma específica está determinada por la organización social en que vive. Así como el niño nace con todas las potencialidades humanas que se des-

arrollarán en condiciones sociales y culturales favorables, así la especie humana, en el transcurso de la historia, se desarrolla dentro de lo que potencialmente es.

La actitud del *humanismo normativo* se basa en el supuesto de que aquí, como en cualquiera otra cuestión, hay soluciones acertadas y erróneas, satisfactorias e insatisfactorias, del problema de la existencia humana. Se logra la salud mental si el hombre llega a la plena madurez de acuerdo con las características y las leyes de la naturaleza humana. El desequilibrio o la enfermedad mentales consisten en no haber tenido ese desenvolvimiento. Partiendo de esta premisa, el criterio para juzgar de la salud mental no es el de la adaptación del individuo a un orden social dado, sino un criterio universal, válido para todos los hombres: el de dar una solución suficientemente satisfactoria al problema de la existencia humana.

Lo que es muy engañoso, en cuanto al estado mental de los individuos de una sociedad, es la "validación consensual" de sus ideas. Se supone ingenuamente que el hecho de que la mayoría de la gente comparte ciertas ideas y sentimientos demuestra la validez de esas ideas y sentimientos. Nada más lejos de la verdad. La validación consensual, como tal, no tiene nada que ver con la razón ni con la salud mental. Así como hay una *folie à deux*, hay una *folie à millions*. El hecho de que millones de personas compartan los mismos vicios no convierte esos vicios en virtudes; el hecho de que compartan muchos errores no convierte a éstos en verdades, y el hecho de que millones de personas padezcan las mismas formas de patología mental no hace de esas personas gentes equilibradas.

Hay, no obstante, una diferencia importante entre la perturbación mental individual y la social, que sugiere una distinción entre los conceptos de *defecto* y de *neurosis*. Si una persona no llega a alcanzar la libertad, la espontaneidad y una expresión auténtica de sí misma, puede considerarse que tiene un defecto grave, siempre que supongamos que libertad y espontaneidad son las metas que debe alcanzar todo ser humano. Si la mayoría de los individuos de una sociedad dada no alcanza tales metas, estamos ante el fenómeno de un defecto *socialmente modelado*. El individuo lo comparte con otros muchos, no lo considera un defecto, y su confianza no se ve amenazada por la experiencia de ser diferente, de ser un proscrito, por decirlo así. Lo que pueda haber perdido en riqueza y en sentimiento auténtico de felicidad está compensado por la seguridad de hallarse adaptado al resto de la humanidad, *tal como él la conoce*. En realidad, su mismo

defecto puede haber sido convertido en virtud por su cultura, y puede, de esta manera, procurarle un sentimiento más intenso de éxito.

Ejemplo de ello es el sentimiento de culpa y de ansiedad que las doctrinas de Calvino despertaban en las gentes. Puede decirse que la persona que se siente abrumada por la sensación de su impotencia e indignidad, por la duda incesante de si se salvará o será condenada al castigo eterno, que es incapaz de sentir la verdadera alegría, padece un defecto grave. Pero ese mismo defecto fue culturalmente modelado: se le consideraba particularmente valioso, y así quedaba el individuo protegido contra la neurosis que habría adquirido en otra cultura en la que el mismo defecto le produjera una sensación de inadaptación y aislamiento profundos.

Spinoza formuló muy claramente el problema del defecto socialmente modelado. Dice: "Muchas personas se sienten poseídas de un mismo afecto con gran persistencia. Todos sus sentidos están tan profundamente afectados por un solo objeto, que creen que este objeto está presente aun cuando no lo está. Si esto ocurre mientras la persona está despierta, se la cree perturbada... Pero si la persona *codiciosa* sólo piensa en dinero y riquezas, y la *ambiciosa* sólo en fama, no las consideramos desequilibradas, sino únicamente molestas, y en general sentimos desprecio hacia ellas. Pero *en realidad* la avaricia, la ambición, etc., son formas de locura, aunque habitualmente no las consideremos 'enfermedades'." [2]

Estas palabras fueron escritas hace unos centenares de años, y todavía siguen siendo ciertas, aunque los defectos han sido hoy culturalmente modelados en tan gran medida, que en general ya no se les considera molestos ni despreciables. Hoy nos encontramos con personas que obran y sienten como si fueran autómatas; que no experimentan nunca nada que sea verdaderamente suyo; que se sienten a sí mismas totalmente tal como creen que se las considera; cuya sonrisa artificial ha reemplazado a la verdadera risa; cuya charla insignificante ha sustituido al lenguaje comunicativo; cuya sorda desesperanza ha tomado el lugar del dolor auténtico. De esas personas pueden afirmarse dos cosas. Una es que padecen un defecto de espontaneidad e individualidad que puede considerarse incurable. Al mismo tiempo, puede decirse que no difieren en esencia de millones de otras personas que están en la misma situación. La cultura les proporciona a

[2] Véase Spinoza, *Ética*, prop. IV, esc. 44.

la mayor parte de ellas normas que les permiten *vivir con un defecto sin enfermarse.* Es como si cada cultura proporcionase el remedio contra la exteriorización de síntomas neuróticos manifiestos que son resultantes del defecto que ella misma produce.

Supongamos que en nuestra cultura occidental dejaran de funcionar sólo por cuatro semanas los cines, la radio, la televisión, los eventos deportivos y los periódicos. Cerrados todos esos medios de escape, ¿cuáles serían las consecuencias para las gentes reducidas de pronto a sus propios recursos? No me cabe duda en que, aun en tan breve tiempo, ocurrirían miles de perturbaciones nerviosas, y que muchos miles más de personas caerían en un estado de ansiedad aguda no diferente del cuadro que clínicamente se diagnostica como "neurosis".[3] Si se suprimieran los opiáceos contra el defecto socialmente modelado, haría su aparición la enfermedad manifiesta.

El modelo o patrón proporcionados por la cultura no funcionan para una minoría, constituida con frecuencia por individuos cuyo defecto individual es más grave que el de las personas corrientes, de suerte que los remedios que ofrece la cultura no bastan para evitar la exteriorización de la enfermedad manifiesta. (Un caso de esto es el de la persona que tiene por objetivo de su vida el poder y la fama. Aunque ese objetivo es, en sí mismo, un objetivo patológico, hay, sin embargo, una diferencia entre la persona que usa sus facultades o poderes para alcanzar ese objetivo de un modo real, y la persona más gravemente enferma que, habiendo salido aún muy poco de sus fantasías infantiles, no hace nada para alcanzar esa meta, sino que espera un milagro, con lo que se siente cada vez más impotente y acaba en una sensación de inutilidad y amargura.) Pero hay también personas cuya estructura caracterológica, y por lo tanto sus conflictos, difieren de los de la mayoría, de suerte que los remedios que son eficaces para la mayor parte de sus prójimos no les sirven de nada. En este grupo encontramos a veces personas de integridad

[3] Con diversos grupos de estudiantes no graduados de universidad hice el siguiente experimento: se les pidió que imaginaran que iban a pasar solos tres días en sus habitaciones, sin radio, sin libros de entretenimiento, pero con "buena" literatura, alimentación normal y todas las demás comodidades materiales, y que dijeran cuál sería su reacción a dicha experiencia. La respuesta del 90 % aproximadamente de cada grupo fluctuó entre una sensación de pánico agudo y la de una experiencia extraordinariamente molesta que vencerían durmiendo mucho y haciendo todo género de pequeños quehaceres, mientras esperaban ansiosamente la terminación del plazo. Sólo los de una pequeña minoría creían que se sentirían a gusto y disfrutarían del tiempo en que estuvieran entregados a sí mismos.

y sensibilidad superiores a las de la mayoría, e incapaces por esta misma razón de aceptar los opiáceos culturales, al mismo tiempo que no son suficientemente saludables y fuertes para vivir abiertamente "contra la corriente".

Las anteriores observaciones acerca de la diferencia entre neurosis y defecto socialmente modelado pueden dejar la impresión de que, sólo con que la sociedad proporcione los remedios contra la exteriorización de síntomas manifiestos, todo irá bien, y podrá seguir funcionando suavemente, por grandes que sean los defectos que cree. Pero la historia nos demuestra que no es así.

Es cierto, desde luego, que el hombre, a diferencia del animal, da pruebas de una maleabilidad casi infinita: así como puede comer casi todo, vivir en cualquier clima y adaptarse a él, difícilmente habrá una situación psíquica que no pueda aguantar y a la que no pueda adaptarse. Puede vivir como hombre libre y como esclavo; rico y en el lujo, y casi muriéndose de hambre; puede vivir como guerrero, y pacíficamente; como explotador y ladrón, y como miembro de una fraternidad de cooperación y amor. Difícilmente habrá una situación psíquica en que el hombre no pueda vivir, y difícilmente habrá algo que no pueda hacerse con él y para lo cual no pueda utilizársele. Todas estas consideraciones parecen justificar el supuesto de que no hay nada que se parezca a una naturaleza común a todos los hombres, y eso significaría en realidad que no existe una especie "hombre", salvo en el sentido fisiológico y anatómico.

Pero, no obstante todas estas pruebas, la historia del hombre revela que hemos omitido un hecho: los déspotas y las camarillas dominantes pueden subyugar y explotar a sus prójimos, pero no pueden impedir las *reacciones* contra ese trato inhumano. Sus súbditos se hacen medrosos, desconfiados, retraídos, y, si no es por causas exteriores, esos sistemas caen en determinado momento, porque el miedo, la desconfianza y el retraimiento acaban por incapacitar a la mayoría para actuar eficaz e inteligentemente. Naciones enteras, o sectores sociales de ellas, pueden ser subyugados y explotados durante mucho tiempo, pero *reaccionan*. Reaccionan con apatía, o con tal falta de inteligencia, iniciativa y destreza, que gradualmente van siendo incapaces de ejecutar las funciones útiles para sus dominadores. O reaccionan acumulando odio y ansia destructora capaces de acabar con ellos mismos, con sus dominadores y con su regimen. Además, su reacción puede crear tal independencia y ansia de libertad, que de sus impulsos creadores nace una sociedad mejor. Que la reacción tenga lugar, depende de muchos factores; factores económicos

y políticos, y el clima espiritual en que viven las gentes. Pero cualquiera que sea la reacción, el aserto de que el hombre puede vivir en casi todas las situaciones no es sino media verdad, y debe ser completado con este otro: que si vive en condiciones contrarias a su naturaleza y a las exigencias básicas de la salud y el desenvolvimiento humanos, no puede impedir una reacción: degenera y parece, o crea condiciones más de acuerdo con sus necesidades.

Que la naturaleza humana y la sociedad pueden tener exigencias contradictorias y, por lo tanto, que puede estar enferma una sociedad en conjunto, es un supuesto que formuló muy explícitamente Freud, y del modo más detenido en su *Civilization and Its Discontent* (trad. esp., *Malestar en la cultura*).

Freud parte de la premisa de una naturaleza humana común a toda la especie, a través de todas las culturas y épocas, y de ciertas necesidades y tendencias averiguables, inherentes a esa naturaleza. Cree que la cultura y la civilización se desarrollan en contraste cada vez mayor con las necesidades del hombre, y llega así a la idea de la "neurosis social". "Si la evolución de la civilización —dice— tiene una analogía tan grande con el desarrollo del individuo, y si en una y otro se emplean los mismos métodos, ¿no puede estar justificado el diagnóstico de que muchas civilizaciones —o épocas de ellas— y posiblemente la humanidad toda, han caído en la 'neurosis' bajo la presión de las tendencias civilizadoras? Para la disección analítica de esas neurosis, pueden formularse recomendaciones terapéuticas del mayor interés práctico. No diría yo que ese intento de aplicar el psicoanálisis a la sociedad civilizada sea fantástico o esté condenado a ser infructuoso. Pero debemos ser muy cautos, no olvidar que, después de todo, tratamos sólo de analogías, y que es peligroso, no sólo para los hombres sino también para las ideas, sacarlos de la región en que nacieron y maduraron. Además, el diagnóstico de *neurosis colectivas* tropezará con una dificultad especial. En la neurosis de un individuo podemos tomar como punto de partida el contraste que se nos ofrece entre el paciente y su medio ambiente, que suponemos que es 'normal'. No dispondríamos de ningún fondo análogo para una sociedad afectada similarmente, y habría que suplirlo de alguna otra manera. Y en lo que respecta a la aplicación terapéutica de nuestros conocimientos, ¿de qué valdría el análisis más penetrante de las neurosis sociales, ya que nadie tiene poder para obligar a la sociedad a adoptar la terapia prescrita? A pesar de todas estas dificultades, podemos

esperar que alguien se aventure algún día a esta *investigación de la patología de las sociedades civilizadas.*" [4]

Este libro *se aventura* a esa investigación. Se funda en la idea de que una sociedad sana es la que corresponde a las necesidades del hombre, no precisamente a lo que él *cree* que son sus necesidades, porque hasta los objetivos más patológicos pueden ser sentidos subjetivamente como lo que más necesita el individuo; sino a lo que *objetivamente* son sus necesidades, tal como pueden descubrirse mediante el estudio del hombre. Así, pues, nuestra primera tarea es averiguar cuál es la naturaleza del hombre y cuáles son las necesidades que nacen de esa naturaleza. Después habremos de examinar el papel de la sociedad en la evolución del hombre y estudiar su papel ulterior en el desarrollo del individuo humano, así como los *conflictos recurrentes entre la naturaleza humana y la sociedad*, y las consecuencias de esos conflictos, particularmente en lo que respecta a la sociedad moderna.

[4] S. Freud, *Civilization and Its Discontent*, trad. del alemán por J. Rivière. The Hogarth Press, Lt., Londres, 1953, pp. 141-42. (El subrayado es mío.) Hay traducción al español, con el título de *Malestar en la cultura.*

III

LA SITUACIÓN HUMANA ~ LA CLAVE DEL PSICOANÁLISIS HUMANÍSTICO

LA SITUACIÓN HUMANA

El hombre, por lo que respecta a su cuerpo y a sus funciones fisiológicas, pertenece al reino animal. La conducta del animal está determinada por instintos, por tipos específicos de acción que a su vez están determinados por estructuras neurológicas hereditarias. Cuanto más elevado es el lugar que un animal ocupa en la escala de desarrollo, encontramos en él, en el momento de nacer, una mayor flexibilidad de los tipos de acción y una menor adaptación estructural. En los primates superiores hasta encontramos un grado considerable de inteligencia, es decir, el empleo de ideas para la realización de los objetivos deseados, lo cual permite al animal ir más allá de los tipos de acción prescritos por los instintos. Pero, por grande que sea el desarrollo dentro del reino animal, algunos elementos básicos de existencia siguen siendo los mismos.

El animal "es vivido" mediante leyes biológicas naturales: forma parte de la naturaleza, y nunca la trasciende. No tiene conciencia de carácter moral, ni de sí mismo ni de su existencia; no tiene razón, si entendemos por razón la capacidad de penetrar la superficie percibida por los sentidos y comprender la esencia que está tras aquella superficie; por lo tanto, el animal no tiene idea de la verdad, aunque puede tener alguna de lo útil.

La existencia animal es una existencia armónica entre el animal y la naturaleza; no, desde luego, en el sentido de que las circunstancias naturales no amenacen con frecuencia al animal y le obliguen a sostener una ruda lucha para subsistir, sino en el sentido de que el animal está equipado por la naturaleza para hacer frente a las mismas circunstancias que va a encontrar, así como la semilla de una planta está equipada por la naturaleza para utilizar las condiciones de suelo, clima, etc., a las que ha llegado a adaptarse en el proceso de la evolución.

En cierto momento de la evolución animal ocurrió un acontecimiento singular, comparable a la primera aparición de la mate-

ria, a la primera aparición de la vida y a la primera aparición de la existencia animal. Ese nuevo acontecimiento ocurrió cuando, en el proceso de la evolución, la acción dejó de ser esencialmente determinada por el instinto; cuando la adaptación a la naturaleza perdió su carácter coercitivo; cuando la acción dejó de estar esencialmente determinada por mecanismos trasmitidos hereditariamente. Cuando el animal trasciende a la naturaleza, cuando trasciende al papel puramente pasivo de la criatura, cuando se convierte, biológicamente hablando, en el animal más desvalido, *nace el hombre*. En ese momento, el animal se ha emancipado de la naturaleza mediante la posición erecta y vertical, y el cerebro ha crecido mucho más que en los animales superiores. Este nacimiento del hombre puede haber durado centenares de miles de años, pero lo que importa es que surgió una especie nueva que trasciende a la naturaleza, que *la vida adquirió conciencia de sí misma*.

La autoconciencia, la razón y la imaginación rompieron la "armonía" que caracteriza a la existencia animal. Su aparición convirtió al hombre en una anomalía, en un capricho del universo. El hombre forma parte de la naturaleza, está sujeto a sus leyes físicas y no puede modificarlas, pero trasciende a todo el resto de la naturaleza. Aunque forma parte de ella, está situado aparte; no tiene casa, pero está encadenado al medio que comparte con todas las criaturas. Lanzado a este mundo, en un lugar y un tiempo accidentales, se ve impulsado a salir de él, también accidentalmente. Como tiene conciencia de sí mismo, se da cuenta de su importancia y de las limitaciones de su existencia. Prevé su propio fin: la muerte. Nunca se ve libre de la dicotomía de su existencia: no puede librarse de su alma, aunque quiera; no puede librarse de su cuerpo mientras vive, y éste lo impulsa a querer vivir. La razón, bendición del hombre, es también su maldición: le obliga a luchar sempiternamente por resolver una dicotomía insoluble. La existencia humana difiere en este respecto de la de todos los demás organismos: se halla en un estado de desequilibrio constante e inevitable. La vida del hombre no puede "ser vivida" repitiendo el patrón o modelo de su especie: tiene que vivirla *él*. El hombre es el único animal que puede *aburrirse*, que puede sentirse expulsado del paraíso. El hombre es el único animal para quien su propia existencia constituye un problema que tiene que resolver y del cual no puede escapar. No puede regresar al estado prehumano de armonía con la naturaleza; tiene que seguir desarrollando su razón hasta hacerse dueño de la naturaleza y de sí mismo.

Pero el nacimiento del hombre, tanto ontogénica como filogénicamente, es esencialmente un acontecimiento *negativo*. El hombre carece de la adaptación instintiva a la naturaleza, carece de fuerza física, es, al nacer, el más desvalido de los animales, y necesita protección durante mucho más tiempo que cualquiera de ellos. Aunque ha perdido la unidad con la naturaleza, no se le han dado medios para llevar una existencia nueva al margen de la naturaleza. Su razón es sumamente rudimentaria, no conoce los procesos de la naturaleza, ni dispone de instrumentos que sustituyan a los instintos perdidos; vive dividido en pequeños grupos, sin conocerse a sí mismo ni a los demás; realmente, el mito bíblico del paraíso expresa la situación con perfecta claridad. El hombre, que vive en el jardín del Edén, en completa armonía con la naturaleza pero sin conciencia de sí mismo, empieza su historia por el primer acto de libertad, desobedeciendo una orden. En aquel mismo momento, adquiere conciencia de sí mismo, de su aislamiento, de su desamparo: es arrojado del paraíso, y le impiden regresar a él dos ángeles con espadas de fuego. La evolución del hombre se basa en el hecho de que ha perdido su patria originaria, la naturaleza, y que no podrá nunca regresar a ella, no podrá nunca volver a ser un animal. No hay más que un camino que pueda seguir: salir por completo de su patria natural, y encontrar una nueva patria, una nueva patria creada por él, haciendo del mundo un mundo humano y haciéndose él mismo verdaderamente humano.

Cuando el hombre nace, tanto en cuanto especie como en cuanto individuo, es desplazado de una situación definida, tan definida como los instintos, a una situación indefinida, incierta y abierta. Sólo hay certidumbre en cuanto al pasado, y en cuanto al futuro por lo que se refiere a la muerte, la cual, en realidad, es la vuelta al pasado, al estado inorgánico de la materia.

Así, pues, el problema de la existencia humana es único en toda la naturaleza: el hombre ha salido de la naturaleza, por decirlo así, y aún está en ella; es en parte divino y en parte animal, en parte infinito y en parte finito. *La necesidad de encontrar soluciones siempre nuevas para las contradicciones de su existencia, de encontrar formas cada vez más elevadas de unidad con la naturaleza, con sus prójimos y consigo mismo, es la fuente de todas las fuerzas psíquicas que mueven al hombre, de todas sus pasiones, afectos y ansiedades.*

El animal está contento si sus necesidades fisiológicas —el hambre, la sed y el apetito sexual— están satisfechas. En la medida en que el hombre es *también* animal, esas necesidades son

en él igualmente imperiosas y deben ser satisfechas. *Pero en la medida en que el hombre es humano, la satisfacción de esas necesidades instintivas no basta para hacerle feliz, ni basta siquiera para mantenerle sano. El punto arquimédico del dinamismo específicamente humano está en esa singularidad de la situación humana; el conocimiento de la psique humana tiene que basarse en el análisis de las necesidades del hombre procedentes de las condiciones de su existencia.*

Así, pues, el problema que la especie humana, lo mismo que cada individuo, tienen que resolver es el de su nacimiento. El nacimiento físico, si pensamos en el individuo, no es de ninguna manera un hecho tan decisivo y singular como parece. Evidentemente, es muy importante el paso de la vida intrauterina a la vida extrauterina; pero en muchos respectos el niño después de nacer no es diferente del niño antes de nacer: no percibe las cosas exteriores, no puede alimentarse por sí mismo, depende por completo de la madre y perecería sin su ayuda. En realidad, continúa el proceso del nacimiento. El niño empieza a reconocer los objetos exteriores, a reaccionar afectivamente, a coger las cosas y a coordinar los movimientos, a andar. Pero el nacimiento continúa. El niño aprende a hablar, aprende el uso y función de las cosas, aprende a relacionarse a sí mismo con los demás, a evitar el castigo y a conseguir alabanzas y aprobación. Lentamente la persona en desarrollo va aprendiendo a amar, a utilizar la razón, a ver el mundo objetivamente. Empieza a desarrollar sus facultades, a adquirir el sentido de identidad, a vencer la seducción de los sentidos en beneficio de una vida más íntegra y completa. El nacimiento, pues, en el sentido convencional de la palabra, no es más que el comienzo del nacimiento en sentido amplio. La vida toda del individuo no es otra cosa que el proceso de darse nacimiento a sí mismo; realmente, hemos nacido plenamente cuando morimos, aunque es destino trágico de la mayor parte de los individuos morir antes de haber nacido.

Según todo lo que sabemos acerca de la evolución de la especie humana, el nacimiento del hombre debe entenderse en el mismo sentido que el nacimiento del individuo. Cuando el hombre trascendió cierto umbral de adaptación instintiva mínima dejó de ser un animal, pero estaba tan desvalido e impreparado para la existencia humana como lo está el niño individual en el momento de nacer. El nacimiento del hombre empezó con los primeros individuos de la especie *Homo sapiens*, y la historia humana no es otra cosa que el proceso de ese nacimiento. Le costó al hombre centenares de miles de años dar los primeros pasos

por la vida humana; pasó por una fase narcisista de magia omnipotente, por el totemismo y el culto a la naturaleza, hasta que llegó a los comienzos de la formación de la conciencia, a la objetividad, al amor fraternal. En los cuatro mil años últimos de su historia, ha tenido vislumbres del hombre plenamente nacido y plenamente despierto, vislumbres expresadas de maneras no muy diferentes por los grandes maestros del hombre en Egipto, China, India, Palestina, Grecia y México.

El hecho de que el nacimiento del hombre sea primordialmente un acontecimiento negativo, el de verse arrancado a la originaria identidad con la naturaleza, y que no pueda regresar al punto de donde viene, implica que el proceso de nacimiento no es de ningún modo un proceso fácil. Cada paso en su nueva existencia humana es temeroso: significa siempre la renuncia a un estado seguro, que era relativamente conocido, por un estado nuevo y que uno todavía no domina. Indudablemente, si el niño pensara, en el momento de cortar el cordón umbilical sentiría miedo de morir. Un hado benigno nos protege contra este primer pánico. Pero en todo paso nuevo, en toda fase nueva de nuestro nacimiento, volvemos a sentirnos asustados. No nos vemos nunca libres de dos tendencias antagónicas: una a salir del útero, de la forma animal de existencia, para entrar en una forma de existencia más humana, a pasar de la esclavitud a la libertad; otra, a volver al útero, a la naturaleza, a la certidumbre y la seguridad. En la historia del individuo y de la especie, la tendencia progresiva se ha revelado como la más fuerte, pero los fenómenos de desequilibrio mental y la regresión de la especie humana a posiciones aparentemente abandonadas hace ya generaciones muestran la intensa lucha que acompaña a cada nuevo acto de nacimiento.[1]

LAS NECESIDADES DEL HOMBRE. CÓMO NACEN DE LAS CONDICIONES DE SU EXISTENCIA

La vida del hombre está determinada por la alternativa inevitable entre retroceso y progreso, entre el regreso de la existencia animal y la llegada a la existencia humana. Todo intento de re-

[1] En esta polaridad es donde veo yo el verdadero meollo de la hipótesis de Freud sobre la existencia de un instinto de la vida y un instinto de la muerte; la diferencia con la teoría de Freud es que los impulsos de avance y de retroceso no tienen la misma fuerza biológicamente determinada, sino que normalmente el instinto vital de avance es el más fuerte y aumenta en fuerza relativa a medida que se desarrolla.

troceder es doloroso, y conduce inevitablemente al sufrimiento y a la enfermedad mental, a la muerte fisiológica o a la muerte mental (locura). Cada paso adelante también es doloroso y temible, hasta que se llega a cierto punto en que el miedo y la duda tienen proporciones menores. Además de las necesidades alimentadas fisiológicamente (hambre, sed, sexo), todas las necesidades esenciales del hombre están determinadas por esa polaridad. El hombre tiene que resolver un problema, pues no puede permanecer siempre en la situación dada de una adaptación pasiva a la naturaleza. Ni aun la satisfacción más completa de todas sus necesidades instintivas resuelve su problema *humano;* sus pasiones y necesidades más intensas no son las enraizadas en su cuerpo, sino las enraizadas en la peculiaridad misma de su existencia.

Ahí está también la clave del psicoanálisis humanístico. Freud, buscando la fuerza básica que motiva las pasiones y los deseos humanos, creyó haberla encontrado en la libido. Pero aunque el impulso sexual y todas sus derivaciones son muy poderosos, no son de ningún modo las fuerzas más poderosas que actúan en el hombre, y su frustración no es causa de perturbaciones mentales. Las fuerzas más poderosas que motivan la conducta del hombre nacen de las condiciones de su existencia, de la "situación humana".

El hombre no puede vivir estáticamente porque sus contradicciones internas lo impulsan a buscar un equilibrio, una armonía nueva que sustituya a la perdida armonía animal con la naturaleza. Después de haber satisfecho sus necesidades animales, es impulsado por sus necesidades humanas. Mientras su cuerpo le dice qué comer y qué evitar, su conciencia debe decirle qué necesidades cultivar y satisfacer, y qué necesidades dejar debilitarse y desaparecer. Pero el hambre y el apetito sexual son funciones del cuerpo con las que el hombre nace, y la conciencia, aunque potencialmente presente, requiere la guía del hombre y principios que aparecen únicamente durante el desarrollo de la cultura.

Todas las pasiones e impulsos del hombre son intentos para hallar solución a su existencia, o, como también podemos decir, son un intento para evitar el desequilibrio mental. (Puede decirse, de pasada, que el verdadero problema de la vida mental no es por qué enloquecen algunas personas, sino más bien por qué no enloquece la mayor parte.) Lo mismo el individuo mentalmente sano que el neurótico son impulsados por la necesidad de hallar una solución, y la única diferencia es que una de las soluciones corresponde más a las necesidades totales del hombre,

y, por lo tanto, es más favorable al despliegue de sus capacidades y a su felicidad, que la otra. Todas las culturas proporcionan un sistema modelado en el que predominan ciertas soluciones y, en consecuencia, ciertos impulsos y satisfacciones. Trátase de religiones primitivas, de religiones deístas o no deístas, todas ellas son intentos para encontrar solución al problema existencial del hombre. Las culturas más refinadas, lo mismo que las más bárbaras, tienen la misma misión, y la única diferencia está en que la respuesta sea mejor o peor. El individuo que se desvía de las pautas o patrones culturales busca una solución, no menos que su hermano mejor adaptado a ellas. Su solución puede ser mejor o peor que la que proporciona su cultura, pero es siempre otra solución al mismo problema fundamental planteado por la existencia humana. En este sentido, todas las culturas son religiosas y toda neurosis es una forma particular de religión, siempre que entendamos por religión el intento de resolver el problema de la existencia humana. En realidad, la enorme energía de las fuerzas que producen las enfermedades mentales, así como la de las que están detrás del arte y de la religión, nunca podrá entenderse como resultado de necesidades fisiológicas frustradas o sublimadas; esas fuerzas son intentos de resolver el problema del nacimiento del ser humano. Todos los hombres son idealistas, y no pueden dejar de serlo, si entendemos por idealismo el impulso a satisfacer necesidades que son específicamente humanas y que trascienden las necesidades fisiológicas del organismo. La diferencia es únicamente que un idealismo es una solución buena y adecuada, y el otro una solución mala y destructora. El decidir cuál es la buena y cuál la mala tiene que hacerse a base de nuestro conocimiento de la naturaleza del hombre y de las leyes que rigen su desarrollo.

¿Cuáles son esas necesidades y pasiones que nacen de la existencia humana?

A. Relación contra narcisismo

El hombre está sustraído a la unión primordial con la naturaleza que caracteriza a la existencia animal. Como, al mismo tiempo, tiene razón e imaginación, se da cuenta de su soledad y apartamiento, de su impotencia y su ignorancia, de la accidentalidad de su nacimiento y de su muerte. No podría hacer frente ni por un segundo a este estado de su ser, si no encontrara nuevos vínculos con su prójimo que sustituyan a los antiguos, que

estaban regulados por los instintos. Aunque fueran satisfechas todas sus necesidades fisiológicas, sentiría su situación de soledad e individuación como una cárcel de la que tiene que escapar para conservar su equilibrio mental. En realidad, la persona perturbada es la que ha fracasado por completo en el establecimiento de alguna clase de unión y se siente prisionera, aunque no está detrás de ventanas enrejadas. La necesidad de vincularse con otros seres vivos, de relacionarse con ellos, es imperiosa y de su satisfacción depende la salud mental del hombre. Esta necesidad está detrás de todos los fenómenos que constituyen la gama de las relaciones humanas íntimas, de todas las pasiones que se llaman amor en el sentido más amplio de la palabra.

Hay diversas maneras de buscar y conseguir esa unión. El hombre puede intentar ligarse o unirse con el mundo mediante la *sumisión* a una persona, a un grupo, a una institución, a Dios. De ese modo, trasciende el aislamiento de su existencia individual convirtiéndose en parte de alguien o de algo más grande que él, y siente su identidad en relación con el poder a que se ha sometido. Otra posibilidad de vencer el aislamiento se encuentra en dirección contraria: el hombre puede intentar unirse con el mundo adquiriendo *poder* sobre él, haciendo de los demás partes de sí mismo, trascendiendo así su existencia individual mediante el dominio o poderío. El elemento común a la sumisión y el dominio es la naturaleza simbiótica de la relación. Las dos personas afectadas han perdido su integridad y su libertad; viven la una de la otra y la una para la otra, satisfaciendo su anhelo de intimidad, pero sufriendo por la falta de fuerza y de confianza interiores, que requieren libertad e independencia, y además están constantemente amenazadas por la hostilidad consciente o inconsciente que nace de la relación simbiótica.[2] La pasión de sometimiento (masoquista) o de dominio (sádica) nunca puede satisfacerse. Poseen ambas un dinamismo autopropulsor, y como ningún grado de sumisión o de dominio (o posesión, o fama) basta para producir la sensación de identidad y unión, se busca una sumisión o un dominio cada vez mayores. El resultado definitivo de esas pasiones es la derrota. No puede ser de otra manera: mientras tales pasiones tienden a crear la sensación de unión, destruyen la sensación de integridad. La persona dominada por cualquiera de esas pasiones en realidad se hace dependiente de los demás; en vez de desarrollar su propio ser individual, depende de aquellos a quienes se somete o a quienes domina.

[2] Véase el análisis más detallado de la relación simbiótica en E. Fromm, *Escape from Freedom* (trad. esp., *Miedo a la libertad*), Rinehart & Company, Inc., Nueva York, 1941, pp. 141 *ss.*

Sólo hay una pasión que satisface la necesidad que siente el hombre de unirse con el mundo y de tener al mismo tiempo una sensación de integridad e individualidad, y esa pasión es el *amor. El amor es unión* con alguien o con algo exterior a uno mismo, *a condición de retener la independencia e integridad de sí mismo.* Es un sentimiento de coparticipación, de comunión, que permite el pleno despliegue de la actividad interna de uno. La experiencia amorosa elimina la necesidad de ilusiones. No es necesario hinchar la imagen de la otra persona, o la de mí mismo, ya que la realidad de la coparticipación y del amor activos me permite trascender mi existencia individualizada y al mismo tiempo sentirme a mí mismo como portador de las fuerzas activas que constituyen el acto de amor. Lo importante es la *cualidad* particular del amor, no el objeto. Hay amor en el sentimiento humano de solidaridad con nuestros prójimos; en el amor erótico de hombre y mujer, en el amor de la madre al hijo, y también en el amor por sí mismo como ser humano; y en el sentimiento místico de unión. En el acto de amor, yo soy uno con todo y, sin embargo, soy yo mismo, un ser humano singular, independiente, limitado, mortal. En realidad, el amor nace y vuelve a nacer de la misma polaridad entre aislamiento y unión.

El amor es un aspecto de lo que he llamado orientación productiva: la relación activa y creadora del hombre con su prójimo, consigo mismo y con la naturaleza. En la esfera del *pensamiento,* esta orientación productiva se manifiesta en la comprensión adecuada del mundo por la razón. En la esfera de la *acción,* la orientación productiva se manifiesta en el trabajo productivo, cuyos prototipos son el arte y los oficios. En la esfera del *sentimiento,* la orientación productiva se expresa en el amor, que es el sentimiento de la unión con otra persona, con todos los hombres y con la naturaleza, a condición de que uno conserve la sensación de integridad e independencia. En el sentimiento del amor se da la paradoja de que dos personas se funden en una y siguen siendo dos, al mismo tiempo. En este sentido, el amor no se restringe jamás a una sola persona. Si yo puedo amar únicamente a una persona, y a nadie más, si mi amor por una persona me hace más ajeno y distante a mi prójimo, puedo estar vinculado a esa persona de muchas maneras, pero no amo. Si puedo decir "te amo", digo: "Amo en ti a toda la humanidad, a todo lo que vive; amo en ti también a mí mismo." En este sentido, el amor de sí mismo es lo contrario del egoísmo. Este último es, en realidad, un insaciable afecto que uno siente por sí mismo, que nace de la falta de amor verdadero de sí mismo y trata de compen-

sarla. Paradójicamente, el amor me hace más independiente porque me hace más fuerte y más feliz; pero me hace uno con la persona amada hasta tal punto, que la individualidad parece extinguirse momentáneamente. Cuando amo, siento que "yo soy tú", tú, la persona amada, tú, el desconocido, tú, todo lo que vive. En el sentimiento del amor reside la única respuesta a la naturaleza humana, reside la salud.

El amor productivo implica siempre un síndrome de actitudes: *solicitud*, *responsabilidad*, *respeto* y *conocimiento*.[3] Si amo, soy solícito, es decir, me intereso activamente por el desarrollo y la felicidad de la otra persona, no soy un espectador pasivo. Soy responsable, es decir, respondo a sus necesidades, a las que puede manifestar y más aún a las que no manifiesta o no puede manifestar. La respeto, es decir (de acuerdo con el significado originario de *re-spicere*), la veo tal como es, objetivamente, y no deformada por mis deseos y temores. La conozco, penetré a través de su superficie hasta el núcleo de su ser y me puse en relación con ella desde el núcleo de mi ser, desde el centro —por oposición a la periferia— de mi ser.[4]

El amor productivo, cuando se dirige a iguales, puede llamarse *amor fraterno*. En el *amor materno* (hebreo, *rachamim*, de *rechem*, matriz) la relación entre las dos personas afectadas es de desigualdad: el niño es un desvalido y depende de la madre. Para crecer, tiene que hacerse cada vez más independiente, hasta que ya no necesite a la madre. Así, la relación madre-hijo es paradójica y, en cierto sentido, trágica. Requiere el amor más intenso por parte de la madre, y no obstante ese mismo amor debe ayudar al hijo a alejarse de ella y a hacerse totalmente independiente. Es fácil para cualquier madre amar a su hijo antes de que haya empezado este proceso de separación; pero la mayor parte de ellas fracasan en amar al hijo y al mismo tiempo dejarlo irse, *querer* que se vaya.

En el *amor erótico* (griego: *eros;* hebreo: *ahawa*, de la raíz "arder") está implicada otra tendencia: la de la fusión y la unión con otra persona. Mientras el amor fraterno se dirige a todos los hombres y el amor materno al hijo y a todos los que necesitan nuestra ayuda, el amor erótico se dirige a una sola persona, por lo común del sexo opuesto, con quien se desea la fusión y la unión. El amor materno empieza por la unión y termina con

[3] Véase para un estudio más detallado de estos conceptos, mi *Ética y psicoanálisis*. Fondo de Cultura Económica. México, 1953, pp. 102 *ss*.

[4] La identidad entre "amar" y "conocer" está expresada en el hebreo *jadoa* y en el alemán *meinen* y *minnen*.

la separación. Si se sintiera en el amor materno la necesidad de fusión, significaría la destrucción del hijo como ser independiente, ya que el niño necesita salir de su madre y no permanecer atado a ella. Si el amor erótico carece de amor fraterno y es *sólo* motivado por el deseo de fusión, es deseo sexual sin amor, o una perversión del amor como las que hallamos en las formas sádica y masoquista del "amor".

Sólo podemos comprender plenamente la necesidad que siente el hombre de relacionarse con los demás si pensamos en las consecuencias de la falta de toda clase de relaciones, si nos damos cuenta de lo que significa el *narcisismo*. La única realidad de que puede tener experiencia el niño es su propio cuerpo y sus necesidades, necesidades fisiológicas, y la necesidad de calor y afecto. Aún no siente el "yo" como independiente del "tú". Se halla aún en un estado de unión con el mundo, pero una unión anterior al despertar de su sentido de la individualidad y de la realidad. El mundo exterior existe sólo como el alimento o el calor necesarios para la satisfacción de sus propias necesidades, pero no como algo o alguien realista y objetivamente reconocido. Esta orientación ha sido llamada por Freud "narcisismo primario". En el desarrollo normal, esta forma de narcisismo es superada lentamente por una conciencia creciente de la realidad exterior y por el correspondiente sentimiento, cada vez más acentuado, del "yo" como diferente del "tú". Este cambio ocurre primero en el plano de la percepción sensorial, cuando las cosas y las personas son percibidas como entidades diferentes y específicas, percepción que es la base de la posibilidad del lenguaje: nombrar las cosas presupone reconocerlas como entidades individuales e independientes.[5] Se necesita mucho más tiempo para que la fase narcisista sea superada emocionalmente; hasta la edad de siete u ocho años, para el niño las otras personas existen sobre todo como medios para satisfacer sus necesidades. Son intercambiables en la medida en que desempeñan la función de satisfacer esas necesidades, y es sólo hacia los ocho o nueve años cuando otra persona es percibida de tal suerte, que el niño puede empezar a amar, es decir, según la formulación de H. S. Sullivan, a sentir que las necesidades de otra persona son tan importantes como las suyas propias.[6 y 7]

[5] Véase el estudio de Jean Piaget sobre este punto en *The Child's Conception of the World*. Harcourt, Brace & Company, Inc., Nueva York, p. 151.

[6] Véase H. S. Sullivan, *The Interpersonal Theory of Psychiatry*. Norton Co., Nueva York, 1953, pp. 49 *ss*.

[7] Por lo general, el niño siente este amor primeramente hacia los niños de su

El narcisismo primario es un fenómeno normal, conforme con el desarrollo normal, fisiológico y mental, del niño. Pero también existe narcisismo en etapas posteriores de la vida ("narcisismo secundario", según Freud, si el niño en crecimiento no desarrolla la capacidad de amar, o si la pierde. El narcisismo es la esencia de todas las enfermedades psíquicas graves. Para las personas narcisistamente afectadas, no hay más que una realidad, la de sus propios pensamientos, sentimientos y necesidades. El mundo exterior no es percibido como *objetivamente* existente, es decir, como existente en sus propias condiciones, circunstancias y necesidades. La forma más extremada de narcisismo se encuentra en todas las formas de locura. La persona perturbada ha perdido el contacto con el mundo, se ha recogido dentro de sí misma, no puede percibir la realidad física ni humana *tal como es,* sino únicamente tal como la forman y determinan sus propios procesos interiores. No *reacciona* al mundo exterior, y si reacciona no lo hace de acuerdo con *su* realidad (del mundo), sino de acuerdo con sus propios procesos intelectuales y afectivos. El narcisismo es el polo opuesto de la objetividad, la razón y el amor.

El hecho de que el fracaso total en el intento de relacionarse uno con el mundo sea la locura, pone en relieve otro hecho: que la condición para cualquier tipo de vida equilibrada es alguna forma de relación con el mundo. Pero entre las diversas formas de relación, sólo la productiva, el amor, llena la condición de permitir a uno conservar su libertad e integridad mientras se siente, al mismo tiempo, unido con el prójimo.

B. Trascendencia. Creatividad contra destructividad

Otro aspecto de la situación humana, estrechamente relacionado con la necesidad de relación, es la situación del hombre como

edad, y no hacia los padres. La grata idea de que los niños "aman" a sus padres antes que a ninguna otra persona, debe considerarse como una de las muchas ilusiones resultantes del pensamiento afectivo. A esa edad, el padre y la madre son para el niño objetos de dependencia o temor más que de amor, el cual, por su misma naturaleza, se basa en la igualdad y la independencia. El amor a los padres, si lo diferenciamos de un apego cariñoso pero pasivo, de la fijación incestuosa, de la sumisión convencional o por miedo, aparece —si es que aparece— en una edad más tardía y no en la infancia, aunque sus comienzos puedan encontrarse —en circunstancias afortunadas— en una edad temprana. (La misma observación ha hecho, en forma algo más rigurosa, H. S. Sullivan en su *Interpersonal Theory of Psychiatry.*) No obstante, muchos padres se niegan a aceptar esta realidad y reaccionan contra ella rechazando los primeros sentimientos de verdadero amor del niño abiertamente o en la forma aún más efectiva de burlarse de ellos. Sus celos conscientes o inconscientes son uno de los obstáculos más poderosos para el desarrollo de la capacidad amorosa del niño.

criatura y su necesidad de trascender ese mismo estado de criatura pasiva. El hombre es lanzado a este mundo sin su conocimiento, consentimiento ni voluntad, y es alejado de él también sin su consentimiento ni voluntad. En este respecto, no se diferencia del animal, de la planta o de la materia inorgánica. Pero, estando dotado de razón e imaginación, no puede contentarse con el papel pasivo de la criatura, con el papel de dado que se arroja del cubilete. Se siente impulsado por el apremio de trascender el papel de criatura y la accidentalidad y pasividad de su existencia, haciéndose "creador".

El hombre puede crear vida. Ésta es la cualidad milagrosa que comparte con todos los seres vivos, pero con la diferencia de que es el único que tiene conciencia de ser creado y de ser creador. El hombre puede crear vida, o más bien, la mujer puede crear vida, dando nacimiento a un niño y cuidándolo hasta que sea bastante grande para poder atender por sí mismo a sus necesidades. El hombre —el hombre y la mujer— pueden crear sembrando semillas, produciendo objetos materiales, creando arte, creando ideas, amándose el uno al otro. En el acto de la creación el hombre se trasciende a sí mismo como criatura, se eleva por encima de la pasividad y la accidentalidad de su existencia hasta la esfera de la iniciativa y la libertad. En la necesidad de trascendencia que tiene el hombre reside una de las raíces del amor, así como del arte, la religión y la producción material.

Crear presupone actividad y solicitud. Presupone amor a lo que se crea. ¿Cómo, pues, resuelve el hombre el problema de trascenderse a sí mismo, si no es capaz de crear, si no puede amar? *Hay otra manera de satisfacer esa necesidad de trascendencia: si no puedo crear vida, puedo destruirla. Destruir la vida también es trascenderla.* Realmente, que el hombre pueda destruir la vida es cosa tan milagrosa como que pueda crearla, porque la vida es *el* milagro, lo inexplicable. En el acto de la destrucción, el hombre se pone por encima de la vida, se trasciende a sí mismo como criatura. Así, la elección definitiva para el hombre, en cuanto se siente impulsado a trascenderse, es crear o destruir, amar u odiar. El enorme poder de la voluntad de destruir que vemos en la historia del hombre, y que tan espantosamente hemos visto en nuestro propio tiempo, está enraizado en la naturaleza del hombre, lo mismo que la tendencia a crear. Decir que el hombre es capaz de desarrollar su potencialidad primaria para el amor y la razón no implica la creencia ingenua en la bondad del hombre. La destructividad es una potencialidad secundaria, enraizada en la existencia misma del hombre, y tiene la misma intensidad

y fuerza que puede tener cualquiera otra pasión.[8] Pero —y éste es el punto esencial de mi argumentación— no es más que la *alternativa* de la creatividad. Creación y destrucción, amor y odio, no son dos instintos que existan independientemente. Los dos son soluciones de la misma necesidad de trascendencia, y la voluntad de destruir surge cuando no puede satisfacerse la voluntad de crear. Pero la satisfacción de la necesidad de crear conduce a la felicidad, y la destructividad al sufrimiento, más que para nadie para el destructor mismo.

C. Arraigo. Fraternidad contra incesto

El nacimiento del hombre como tal hombre significa el comienzo de su salida de su ambiente natural, el comienzo del rompimiento de sus vínculos naturales. Pero esa misma ruptura es temible: si el hombre pierde sus raíces naturales, ¿dónde está y qué es? Se hallaría solo, sin patria, sin raíces, y no podría sufrir el aislamiento y desamparo de semejante situación. Se volvería loco. Puede prescindir de las raíces *naturales* sólo en la medida en que encuentre nuevas raíces *humanas*, y sólo después de haberlas encontrado puede sentirse otra vez a gusto en este mundo. Así, pues, ¿es sorprendente hallar en el hombre un profundo anhelo de no romper los lazos naturales, de luchar contra su alejamiento de la naturaleza, de la madre, la sangre y el suelo?

El más elemental de los vínculos naturales es el que une al niño y la madre. El niño empieza a vivir en la matriz materna, y está allí durante mucho más tiempo que la mayor parte de los animales; aun después del nacimiento, sigue siendo físicamente desvalido y completamente dependiente de la madre; también este período de invalidez y dependencia es mucho más largo que el de cualquier animal. En los primeros años de la vida no tiene lugar ninguna separación completa entre el niño y la madre. La satisfacción de todas sus necesidades fisiológicas, de su necesidad vital de calor y afecto, depende de ella; la madre no sólo le ha dado nacimiento, sino que sigue dándole vida. Su solicitud no depende de nada que el niño haga por ella, de ninguna obligación que el niño tenga que cumplir, es una solicitud incondicionada. Lo cuida porque la nueva criatura es hijo suyo. El niño, en esos

[8] La formulación que damos aquí no contradice la que dimos en *Ética y psicoanálisis*, *loc. cit.*, donde dije que "la destructividad es la consecuencia de la vida no vivida". En el concepto de trascendencia que aquí expongo, intento mostrar más específicamente qué aspecto de la vida no vivida conduce a la destructividad

decisivos primeros años de vida, ve a su madre como la fuente de la vida, como un poder que lo envuelve, lo protege y lo nutre. La madre es alimento, es amor, es calor, es suelo. Ser amado por ella significa estar vivo, tener raíces, tener patria y hogar.

Así como el nacimiento significa abandonar la envolvente protección del seno materno, crecer significa dejar la órbita protectora de la madre. Pero aun en el adulto maduro no desaparece nunca por completo la nostalgia de esa situación tal como existió en un tiempo, a pesar de que realmente hay una gran diferencia entre el adulto y el niño. El adulto tiene medios para subsistir por sí mismo, para cuidarse a sí mismo, para ser responsable de sí mismo y aun de otros, mientras que el niño no es capaz de nada de eso. Pero, teniendo en cuenta las crecientes perplejidades de la vida, el carácter fragmentario de nuestros conocimientos, la accidentalidad de la existencia del adulto, los inevitables errores que cometemos, la situación del adulto de ningún modo es tan diferente de la del niño como generalmente se cree. Todo adulto necesita ayuda, calor, protección, que difieren de las necesidades del niño en muchos aspectos y en otros muchos se parecen a ellas. ¿Es sorprendente encontrar en el adulto corriente un profundo anhelo de seguridad y arraigo, que la relación con su madre le proporcionaba en otro tiempo? ¿No hay que esperar que no pueda librarse de ese fuerte anhelo a menos que encuentre otras maneras de sentirse arraigado?

En psicopatología hallamos muchas pruebas de ese fenómeno consistente en resistirse a abandonar la protectora órbita de la madre. En su forma más extrema, encontramos el deseo de volver al seno materno. Una persona totalmente obsesionada por ese deseo puede presentar el cuadro de la esquizofrenia. Siente y actúa como el feto en el seno materno, incapaz de asumir ni aun las funciones más elementales de un niño pequeño. En muchas de las neurosis más graves hallamos el mismo deseo, pero reprimido, que se manifiesta sólo en sueños y en síntomas y conducta neuróticos, como consecuencia del conflicto entre el deseo profundo de seguir en el seno materno y la parte adulta de la personalidad, que tiende a vivir una vida normal. En los sueños, ese anhelo se manifiesta en símbolos, como el de hallarse en una caverna oscura o en un submarino de una sola plaza; bucear en aguas profundas, etc. En la conducta de esas personas encontramos el miedo a la vida y una profunda fascinación de la muerte (en la fantasía, la muerte es el regreso a la matriz, a la tierra materna).

La forma menos grave de fijación en la madre se encuentra

en los casos en que una persona se ha permitido nacer, por así decirlo, pero teme dar los pasos subsiguientes al nacimiento, verse privada del pecho materno. Las personas que se han fijado en esa fase del nacimiento sienten un profundo anhelo de ser cuidadas, mimadas y protegidas por una figura maternal; son los eternamente dependientes, que se sienten asustados e inseguros cuando ha cesado la protección maternal, pero optimistas y activos cuando cuentan con una amorosa madre, real o sustituta, ya sea en la realidad o en la fantasía.

Estos fenómenos patológicos de la vida individual tienen sus paralelos en la evolución de la especie humana. La expresión más clara de esto es la universalidad del tabú del incesto, que encontramos hasta en las sociedades más primitivas. El tabú del incesto es la condición necesaria de todo desenvolvimiento humano, no por su aspecto sexual, sino por su aspecto afectivo. El hombre, para nacer, para progresar, tiene que romper el cordón umbilical, tiene que vencer el profundo anhelo de seguir unido a la madre. El deseo incestuoso recibe su fuerza no de la atracción sexual de la madre, sino del anhelo profundo de seguir en el seno materno, o de volver a él, o en los pechos nutricios. El tabú del incesto no es otra cosa que los dos querubines con espadas de fuego que guardaban la entrada del paraíso e impedían al hombre volver a la existencia preindividual de identificación con la naturaleza.

Pero el problema del incesto no se limita a la fijación en la madre. El vínculo con ella es sólo la forma más elemental de todos los vínculos naturales de la sangre, que dan al hombre la sensación de arraigo y pertenencia a un grupo humano. Los vínculos de la sangre se extienden a los que son parientes consanguíneos, sea cualquiera el sistema según el cual se establezcan esas relaciones. La *familia* y el *clan*, y después el Estado, la nación o la Iglesia, asumen la misma función que la madre individual desempeñó originariamente para el niño. El individuo se apoya en ellos, se siente enraizado en ellos, siente su identidad como parte de ellos, y no como un individuo separado de ellos. La persona que no pertenece al mismo clan es considerada extraña y peligrosa, como no partícipe de las mismas cualidades humanas que sólo los del clan poseen.

Freud consideró la fijación en la madre como el problema decisivo del desarrollo humano, tanto de la especie como del individuo. De acuerdo con su teoría, explicó la intensidad de la fijación en la madre como derivada de la atracción *sexual* que ésta ejerce sobre el niño pequeño, o sea como expresión de la tendencia incestuosa inherente a la naturaleza humana. Suponía

que la persistencia de la fijación en etapas posteriores de la vida se debía a la persistencia del deseo sexual. Relacionando este supuesto con sus observaciones sobre la oposición del hijo al padre, conciliaba uno y otras en una explicación sumamente ingeniosa, la del "complejo de Edipo". Explicaba la hostilidad hacia el padre como consecuencia de la rivalidad sexual con él.

Pero si Freud vio la enorme importancia de la fijación en la madre, inutilizó su descubrimiento con la peculiar interpretación que le dio: proyectó en el niño pequeño el impulso sexual del hombre adulto; teniendo el niño, según reconoció Freud, deseos sexuales, supuso que se sentía atraído por la mujer más cercana a él, y sólo por la fuerza superior del rival en este triángulo se ve obligado a renunciar a ese deseo, sin recobrarse nunca completamente de esta frustración. La teoría de Freud es una interpretación curiosamente racionalista de los hechos observables. Al conceder la mayor importancia al aspecto *sexual* del deseo incestuoso, Freud explica el deseo del niño como algo racional en sí mismo y evita el verdadero problema: la profundidad e intensidad del vínculo *afectivo irracional* con la madre, el deseo de volver a su órbita, de seguir siendo una parte de ella, el miedo a salir completamente de ella. En la explicación de Freud el deseo incestuoso no puede satisfacerse a causa de la presencia del padre-rival, cuando en realidad el deseo incestuoso se opone a todas las exigencias de la vida del adulto.

Así, la teoría del complejo de Edipo es al mismo tiempo el reconocimiento y la negación del fenómeno decisivo: la nostalgia del hombre por el amor de la madre. Al dar una significación fundamental a la tendencia incestuosa, se reconoce la importancia del vínculo con la madre; al explicarla como tendencia sexual, se niega el significado emocional —que es el verdadero— de ese vínculo.

Cuando la fijación en la madre es también sexual —y eso, indudablemente, ocurre en ocasiones—, se debe a que la fijación afectiva es tan fuerte que influye en el deseo sexual, pero no a que el deseo sexual esté en la raíz de la fijación. Por el contrario, el deseo sexual como tal es notoriamente voluble en cuanto a sus objetos, y generalmente ese deseo es precisamente la fuerza que ayuda al adolescente a *separarse* de la madre, y no la que le ata a ella. Cuando encontramos que esta intensa adhesión a la madre ha cambiado la función normal de la tendencia sexual, debemos tener en cuenta dos posibilidades. Una es que el deseo sexual dirigido a la madre es una defensa contra el deseo de volver a la entraña materna; este último conduce a la locura o la

muerte, mientras que el deseo sexual es por lo menos compatible con la vida. El sujeto se libra del miedo a la entraña amenazante mediante la fantasía, más próxima a la vida, de entrar en la vagina con el órgano adecuado.[9] La otra posibilidad que hay que tener en cuenta es que la fantasía de la relación sexual con la madre no tiene la cualidad de la sexualidad del varón adulto: la de una actividad voluntaria y placentera, sino la de pasividad, la de ser conquistado y poseído por la madre, aun en la esfera sexual. Aparte de estas dos posibilidades, que son manifestaciones de graves perturbaciones, encontramos casos de deseos sexuales incestuosos estimulados por una madre seductora y, aunque expresivos de la fijación en la madre, menos indicativos de perturbaciones graves.

El que el mismo Freud haya tergiversado su gran descubrimiento puede haberse debido a un problema no resuelto de su relación con su propia madre, pero sin duda estaba muy influido por la actitud estrictamente patriarcal característica de la época de Freud y que él compartía plenamente. La madre había sido destronada de su lugar supremo como objeto de amor, y ese lugar se le había dado al padre, que se creía que era la figura más importante en los afectos del niño. Hoy casi resulta increíble, por haber perdido gran parte de su fuerza la tendencia patriarcal, leer las siguientes palabras escritas por Freud: "No puedo señalar en la infancia ninguna necesidad tan fuerte como la de la *protección del padre*." [10] De manera análoga, escribió en 1908, refiriéndose a la muerte de su padre, que la muerte del padre es "el acontecimiento más importante, la pérdida más dolorosa, en la vida de un hombre".[11] Así, Freud da al padre el lugar que en realidad es el de la madre, y degrada a ésta convirtiéndola en objeto de deseo sexual. La diosa es transformada en prostituta, y el padre elevado a la figura central del universo.[12]

Hubo otro genio, que vivió una generación antes que Freud, que vio el papel fundamental que el vínculo con la madre des-

[9] Esta consecuencia se expresa, por ejemplo, en los sueños en que el sujeto se encuentra en una cueva con miedo de morir asfixiado, y después tiene relación sexual con su madre, lo que le produce una sensación de alivio.

[10] S. Freud, *Civilization and Its Discontent*, trad. de J. Rivière. The Hogarth Press Ltd., Londres, 1953, p. 21. (El subrayado es mío.)

[11] Citado de E. Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*. Basic Books, Inc., Nueva York, 1953, vol. I, p. 324.

[12] En esta eliminación de la figura de la madre, Freud hizo en psicología lo que Lutero hizo en religión. Propiamente hablando, Freud es el psicólogo del protestantismo.

empeña en el desarrollo del hombre: Juan Jacobo Bachofen.[13] Como su visión no estaba limitada por la interpretación racionalista sexual de la fijación en la madre, pudo ver los hechos de manera más profunda y objetiva. Suponía, en su teoría de la sociedad matriarcal, que la humanidad había pasado por una fase, anterior a la del patriarcado, en que los vínculos con la madre, así como los de la sangre y el suelo, fueron las formas supremas de relación, tanto individual como socialmente. En esta forma de organización, como se ha señalado anteriormente, la madre era la figura central de la familia, de la vida social y de la religión. Aunque muchas de las construcciones históricas de Bachofen son insostenibles, no cabe duda de que descubrió una forma de organización social y una estructura psicológica que habían ignorado los psicólogos y los antropólogos porque, desde su punto de vista patriarcal, resultaba absurda la idea de una sociedad gobernada por mujeres y no por hombres. Pero hay muchos indicios de que Grecia y la India, antes de la invasión del Norte, tuvieron culturas de estructura matriarcal. En la misma dirección señala el gran número de diosas madres y su significación. (La Venus de Willendorf, la Diosa-Madre de Mohenjo-Daro, Isis, Istar, Rea, Cibeles, Ator, la Diosa Serpiente de Nippur, Ai, Diosa Acuática de los acadios, Demeter y la diosa hindú Kali, dispensadora y destructura de vida, no son sino algunos ejemplos.) En muchas sociedades primitivas de nuestros días podemos ver restos de la estructura matriarcal en las formas matrilineales de consanguinidad, o en las formas matrilocales de matrimonio; de modo aun más significativo, podemos hallar numerosos ejemplos del tipo matriarcal de relación con la madre, la sangre y el suelo, aun donde ya no son matriarcales las formas sociales.

Mientras Freud sólo vio en la fijación incestuosa un elemento negativo patogénico, Bachofen vio claramente los aspectos positivo y negativo de la adhesión a la figura de la madre. *El aspecto positivo es el sentido de afirmación de la vida, la libertad y la igualdad que impregna la estructura matriarcal.* En cuanto hijos de la naturaleza e hijos de madres, todos los hombres son iguales, tienen los mismos derechos y títulos, y el único valor que cuenta es el de la vida. Para decirlo de otro modo, la madre ama a sus hijos no porque uno sea mejor que otro, no porque uno satisfaga sus esperanzas mejor que otro, sino porque son

[13] Véase J. J. Bachofen, *Mutterrecht und Ur Religion,* ed. de R. Marx. A. Kroener Verl., Stuttgart, 1954.

hijos suyos, y en calidad de tales todos son iguales y tienen el mismo derecho al amor y los cuidados. El aspecto *negativo* de la estructura matriarcal lo vio también Bachofen claramente: *al estar atado a la naturaleza, la sangre y el suelo, el hombre se ve imposibilitado de desarrollar su individualidad y su razón.* Es siempre un niño e incapaz de progreso.[14]

Bachofen dio una interpretación igualmente amplia y profunda del papel del padre, señalando también los aspectos positivo y negativo de la función paterna. Parafraseando las ideas de Bachofen y ampliándolas un poco, diría yo que el hombre, no equipado para crear hijos (me refiero aquí, naturalmente, a la *experiencia* del embarazo y el parto, y no a la noción puramente racional de que el semen masculino es necesario para la concepción de un hijo) ni investido de la misión de alimentarlos y cuidarlos, está más alejado de la naturaleza que la mujer. Como está menos enraizado en la naturaleza, se ve obligado a desarrollar su razón, a levantar por sí mismo un mundo de ideas, principios y cosas que reemplacen a la naturaleza como base de la existencia y la seguridad. La relación del hijo con el padre no tiene la misma intensidad que la relación con la madre, porque el padre no tiene nunca el papel envolvente, protector y amoroso que tiene la madre en los primeros años de la vida del hijo. Por el contrario, en todas las sociedades patriarcales la relación del hijo con el padre es de sumisión por un lado, y de rebelión por el otro, y esto lleva en sí mismo un factor permanente de disolución. La sumisión al padre es diferente de la fijación en la madre. Esta última es una continuación del vínculo natural, de la fijación en la naturaleza. La primera es artificial, está hecha por el hombre, se basa en la fuerza y el derecho, y el padre representa la abstracción, la conciencia, el deber, el derecho y la jerarquía. El amor del padre por el hijo no es como el amor incondicionado de la madre por sus hijos *porque son sus hijos*, sino que es amor al hijo a quien más quiere porque vive más de acuerdo con sus esperanzas y está mejor equipado para ser el heredero de la riqueza y de las funciones mundanas del padre.

[14] Es interesante observar cómo esos dos aspectos de la estructura matriarcal han sido advertidos por dos filosofías opuestas en los últimos cien años. La escuela marxista adoptó con gran entusiasmo las teorías de Bachofen por el factor de libertad e igualdad inherente a la estructura matriarcal (véase *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, de Federico Engels). Después de muchos años de no haberse prestado ninguna atención a las teorías de Bachofen, los filósofos nazis se apoderaron de ellas con igual entusiasmo, pero por razones opuestas: les atraía la irracionalidad de los vínculos de la sangre y el suelo, que es el otro aspecto de la estructura maternal, tal como la expone Bachofen.

De aquí se deduce una importante diferencia entre el amor materno y el paterno: en la relación con la madre, es poco lo que el hijo puede regular o dirigir. El amor materno es como un acto de gracia: si existe, es una bendición, si no existe, no puede ser creado. Ahí reside la razón por la cual los individuos que no han vencido la fijación en la madre intentan con frecuencia procurarse un amor materno de una manera neurótica y mágica fingiéndose desvalidos, enfermos, o regresando emocionalmente a la fase de la infancia. La idea mágica es ésta: si me convierto en un niño desvalido, tiene que presentarse una madre y dedicarse a cuidarme. Por la otra parte, la relación con el padre puede ser controlada. El padre quiere que el hijo crezca, que adquiera obligaciones, que piense, que haga; y (o) que sea obediente, que le sirva, que se le parezca. Que las expectativas se basen en el desarrollo personal del hijo o en su obediencia, el hijo tiene probabilidades de ganar el amor del padre, de producir cariño en el padre, haciendo las cosas que éste desea. En suma: *los aspectos positivos del complejo patriarcal son: razón, disciplina, conciencia e individualismo; los aspectos negativos son: jerarquía, opresión, desigualdad, sumisión.*[15]

Es de particular interés señalar la estrecha relación entre las figuras paterna y materna y los principios *morales*. Freud, en su concepción del super-ego, sólo relaciona la figura del padre con el desarrollo de la conciencia. Supone que el niño pequeño, amedrentado por la amenaza de castración por el padre rival, incorpora al padre —o más bien sus órdenes y prohibiciones— en la formación de una conciencia.[16] Pero no hay sólo una *conciencia paternal*, sino también una *conciencia maternal;* hay una voz que nos dice que cumplamos nuestro deber, y una voz que nos dice que amemos y perdonemos, a los demás y a nosotros mismos. Es verdad que ambos tipos de conciencia están originariamente influidos por las figuras paterna y materna, pero en el proceso de maduración la conciencia se hace cada vez más independiente de esas originarias figuras del padre y de la madre; *nos convertimos*, por así decirlo, *en nuestro propio padre y nuestra propia madre*, y nos convertimos *también en nuestro propio hijo*. El padre que llevamos dentro nos dice "debes hacer esto" y "no debes hacer aquello". Si hemos obrado mal, nos reprende, y

[15] En ninguna parte están expresados con más claridad estos aspectos negativos que en el Creon de la *Antígona* de Esquilo.

[16] En *Ética y psicoanálisis* examiné el carácter relativista del super-ego de Freud, y diferencié la conciencia autoritaria de la conciencia humanística, que es la voz que nos hace acordarnos de nosotros mismos. Véase *Ética y psicoanálisis, loc. cit.*, cap. IV, 2.

si hemos obrado bien nos alaba. Pero mientras el padre que llevamos en nosotros nos habla así, la madre interior nos habla un lenguaje muy diferente. Es como si dijera: "Tu padre tiene mucha razón en reprenderte, pero no lo tomes demasiado en serio; hagas lo que hagas, eres mi hijo, te amo y te perdono; nada de lo que has hecho puede afectar tu derecho a la vida y a la felicidad." Las voces del padre y de la madre hablan idiomas diferentes; en realidad, parecen decir cosas contrarias. Pero la contradicción entre el principio del deber y el principio del amor, entre la conciencia paterna y la materna, es una contradicción inherente a la existencia humana, y hay que aceptar los dos términos de la contradicción. La conciencia que sigue únicamente las órdenes del deber es una conciencia tan falseada como la que únicamente sigue las órdenes del amor. Las voces del padre y de la madre, interiores, no sólo hablan de la actitud del hombre consigo mismo, sino de su actitud hacia todos los hombres. Debe juzgar a sus prójimos con su conciencia paterna, pero al mismo tiempo debe escuchar en sí mismo la voz de la madre que ama a todas las criaturas, a todo lo que vive, y que perdona todas las transgresiones.[17]

Antes de seguir estudiando las necesidades básicas del hombre, deseo tratar brevemente de las diversas fases de arraigo que pueden observarse en la historia de la humanidad, aun cuando dicha exposición interrumpa algo la continuidad de pensamiento de este capítulo.

Mientras el niño está enraizado en la madre, el hombre en su infancia histórica (que es, aun con mucho, la parte más larga de la historia en cuanto a tiempo) está enraizado en la naturaleza. Aunque ha salido de la naturaleza, el mundo natural sigue siendo su patria; sus raíces todavía están allí. Intenta hallar seguridad regresando al mundo de las plantas y los animales e identificándose con él. Este intento de asirse a la naturaleza se ve claramente en muchos mitos y ritos religiosos primitivos. Cuando el hombre adora como ídolos árboles y animales, adora particularizaciones de la naturaleza: ellos son las poderosas fuerzas protec-

[17] Es interesante estudiar la importancia respectiva del principio paterno y materno en el concepto de Dios de las religiones judía y cristiana. El Dios que envía el diluvio porque todo el mundo es malo menos Noé representa la conciencia paterna. El Dios que habla a Jonás, apiadándose por "aquella gran ciudad en que viven más de seis veintenas de miles de personas que no saben distinguir la mano derecha de la izquierda, y también mucho ganado vacuno", habla con la voz de la madre que todo lo perdona. La misma polaridad entre la función paterna y materna de Dios puede advertirse claramente en el desarrollo ulterior de la religión judía lo mismo que de la cristiana, especialmente en el misticismo.

toras cuyo culto es el culto de la naturaleza misma. Al ponerse en relación con ellos, el individuo encuentra su sentido de identidad y de vinculación como parte de la naturaleza. Lo mismo sucede respecto de la relación con el suelo sobre que uno vive. Muchas veces la tribu no está unificada sólo por la comunidad de sangre, sino también por la comunidad de suelo, y esa misma combinación de sangre y suelo le da su fuerza como patria verdadera del individuo y como estructura que orienta su vida.

En esa fase de la evolución humana el hombre todavía se siente a sí mismo como parte del mundo natural, el de los animales y las plantas. Sólo cuando ha dado el paso decisivo para salir totalmente de la naturaleza trata de crear una línea definida de demarcación entre él mismo y el mundo animal. Ejemplo de esta idea es la creencia de los indios winnebagos, según la cual en un principio las criaturas aún no tenían una forma permanente. Todas eran una especie de seres neutros que podían transformarse en hombre o en animal. En determinado período decidieron convertirse definitivamente en animales o en hombres. Desde entonces, los animales son animales y los hombres son hombres.[18] La misma idea se encuentra en la creencia azteca de que el mundo, antes de la era en que vivimos ahora, sólo estaba poblado por animales, hasta que empezó la era de los seres humanos con Quetzalcóatl; e igual concepción se expresa en la creencia que todavía sustentan algunos indios mexicanos de que determinado animal corresponde a determinada persona; o en la de los maoríes, de que determinado árbol corresponde a determinado individuo en cuyo nacimiento fue plantado. Se expresa asimismo en los muchos ritos en que el hombre se identifica con un animal disfrazándose como él, o en la elección de un animal totem.

Esta relación pasiva con la naturaleza corresponde a las actividades económicas del hombre. Empezó como recolector de frutos y como cazador, y si no fuera porque ya empleaba utensilios y conocía el fuego, podría decirse que se diferenciaba muy poco del animal. En el transcurso de la historia, aumentaron sus capacidades, y su relación con la naturaleza dejó de ser pasiva para transformarse en una relación activa. Aprendió a criar animales y a cultivar la tierra, adquirió una capacidad cada vez mayor para el arte y los oficios, cambió sus productos por los de los países extranjeros y, de esta suerte, se convirtió en viajero y comerciante.

[18] Este ejemplo procede de Paul Radin, *Gott und Mensch in der Primitiven Welt.* Rhein Verlag, Zürich, 1953, p. 30.

También sus dioses sufrieron los cambios correspondientes. Mientras se sintió plenamente identificado con la naturaleza, sus dioses formaron parte de la naturaleza. Cuando adquirió, como artesano, una habilidad mayor, hizo ídolos de piedra, de madera o de oro. Tras nuevos desarrollos, y después de haber adquirido conciencia más clara de su propia fuerza, sus dioses tomaron la forma de seres humanos. Al principio —y esto parece corresponder a una etapa agrícola— Dios se le manifiesta en la forma de una "Gran Madre" nutricia y protectora. Finalmente, empezó a adorar a dioses paternales, representantes de la razón, los principios y la ley. Este último y decisivo apartamiento del arraigo en la naturaleza y de la dependencia de una madre amorosa parece haber comenzado con la aparición de las grandes religiones racionales y patriarcales: en Egipto, con la revolución religiosa de Akh-en-Aton en el siglo XIV a. c.; en Palestina con la formación de la religión mosaica hacia la misma época; y en la India y en Grecia con la llegada, no mucho más tarde, de los invasores del Norte. Muchos ritos expresaron esta idea nueva. En el sacrificio de animales, el animal que hay en el hombre es sacrificado a Dios. En el tabú bíblico que prohibe beber la sangre del animal (porque "la sangre es su vida") se establece ya una línea estricta de demarcación entre el hombre y el animal. En el concepto de Dios —que representa el principio unificador de toda vida, que es indivisible e ilimitada— se creó el polo opuesto al mundo natural, finito y diversificado, al mundo de las cosas. El hombre, creado a imagen de Dios, comparte las cualidades de Dios; sale de la naturaleza y se esfuerza en nacer plenamente, en despertar del todo.[19] Este proceso alcanzó una nueva fase en China a mediados del primer milenio, con Confucio y Lao-tse; en la India con Buda, en Grecia con los filósofos de la ilustración griega y en Palestina con los profetas bíblicos, y más tarde llegó a una nueva cima con el cristianismo y el estoicismo en el Imperio Romano, con Quetzalcóatl en México[20] y, medio milenio después, con Mahoma en África.

Nuestra cultura occidental está erigida sobre dos bases: la cultura judía y la cultura griega. Al examinar la tradición judía, cuyos fundamentos se hallan en el Antiguo Testamento, vemos que

[19] Mientras revisaba este manuscrito, encontré en *Der Dritte oder der Vierte Mensch*, de Alfred Weber, R. Piper Co., Munich, 1953, pp. 9 *ss.*, un esquema del proceso histórico que tiene alguna analogía con el que expongo en mi texto. Weber supone un período "cónico" de 4000 a 1200 a. c., caracterizado por la fijación a la tierra en los pueblos agrícolas.

[20] Para esta referencia sigo los escritos y las comunicaciones personales de Lauretta Séjourné; véase "El Mensaje de Quetzalcóatl", *Cuadernos Americanos*, V, 1954.

constituye una forma relativamente pura de cultura patriarcal, construida sobre el poder del padre en la familia, del sacerdote y del rey en la sociedad, y de un Dios paternal en el cielo. Pero, a pesar de esa forma extrema de patriarcalismo, aún pueden reconocerse los antiguos elementos matriarcales tal como existían en las religiones basadas en vínculos con la tierra y la naturaleza, en vínculos telúricos, que fueron vencidos por las religiones racionales y patriarcales durante el segundo milenio antes de Cristo.

En el relato de la creación vemos aún al hombre en estado de unidad primitiva con el suelo, sin necesidad de trabajar y sin conciencia de sí mismo. La mujer es más inteligente, activa y osada que el hombre, y sólo después de la "caída" anuncia el Dios patriarcal que el hombre mandará sobre la mujer. Todo el Antiguo Testamento es una elaboración, en diversas formas, del principio patriarcal, mediante la creación de un tipo jerárquico de estado teocrático y una organización familiar estrictamente patriarcal. En la estructura de la familia, tal como la describe el Antiguo Testamento, hallamos siempre la figura del hijo *favorito:* Abel contra Caín, Jacob contra Esaú, José contra sus hermanos; y en un sentido más amplio, el pueblo de Israel como hijo favorito de Dios. En vez de la igualdad de todos los hijos a los ojos de la madre, encontramos el hijo favorito, que se parece más al padre y es preferido por éste para sucesor suyo y heredero de su riqueza. En la lucha por ganar la posición de hijo favorito, y, en consecuencia, por la herencia, los hermanos se convierten en enemigos y la igualdad cede el lugar a la jerarquía.

El Antiguo Testamento no sólo postula un tabú estricto del incesto, sino también la prohibición de la fijación al suelo. La *historia humana* comienza con la expulsión del hombre del paraíso, del suelo en que estaba enraizado y con el que se sentía identificado. La historia *judía* empieza con la orden dada a Abraham de abandonar el país en que ha nacido y de ir "al país que no conoces". La tribu va de Palestina a Egipto, y desde aquí regresa a Palestina. Pero el nuevo establecimiento no es definitivo. Las enseñanzas de los profetas se dirigen contra la nueva relación incestuosa con el suelo y la naturaleza, tal como se manifestaba en la idolatría canaanita. Los profetas proclamaban el principio de que un pueblo que de los principios de la razón y la justicia ha vuelto a los del vínculo incestuoso con el suelo será arrojado de su tierra y andará errabundo por el mundo sin patria ni hogar, hasta que haya desarrollado plenamente los principios de la razón, hasta que haya vencido el vínculo incestuoso con el suelo y la naturaleza; sólo entonces puede el pueblo re-

gresar a su tierra natal, sólo entonces el suelo será una bendición, una patria *humana* libre de la maldición del incesto. El concepto del tiempo mesiánico es el de la victoria total sobre los vínculos incestuosos y el establecimiento pleno de la realidad espiritual de la conciencia moral e intelectual no sólo entre los judíos, sino entre todos los pueblos de la tierra.

La coronación y el concepto central del sentido patriarcal del Antiguo Testamento residen, como es natural, en el concepto de Dios. Dios representa el principio unificador que está detrás de la diversidad de los fenómenos. El hombre es creado a semejanza de Dios, y, por lo tanto, todos los hombres son iguales: iguales en sus cualidades espirituales comunes, en su razón común, y en su capacidad de amor fraternal.

El cristianismo primitivo es un nuevo desarrollo de ese espíritu, no tanto por la importancia concedida a la idea del amor, que encontramos expresada en muchas partes del Antiguo Testamento, sino por la insistencia en el carácter supranacional de la religión. Así como los profetas negaban la validez de la existencia de su propio estado, porque no satisfacía las exigencias de la conciencia, así los primeros cristianos negaban la legitimidad moral del Imperio Romano, porque violaba los principios del amor y la justicia.

Mientras la tradición judeo-cristiana destacaba el aspecto *moral*, el pensamiento griego encontró su expresión más fecunda en el aspecto *intelectual* del espíritu patriarcal. En Grecia, como en Palestina, encontramos un mundo patriarcal que, en sus aspectos sociales y religiosos, ha surgido victoriosamente de una estructura matriarcal anterior. Así como Eva no nació de mujer, sino que fue hecha con una costilla de Adán, así Atenea no fue hija de mujer, sino que salió de la cabeza de Zeus. La persistencia de un antiguo mundo matriarcal puede verse aún, como ha mostrado Bachofen, en las figuras de las diosas subordinadas al patriarcal mundo olímpico. Los griegos echaron las bases del desenvolvimiento intelectual del mundo occidental. Formularon los "primeros principios" del pensamiento científico, fueron los primeros en crear "teoría" como base de la ciencia, en desarrollar una filosofía sistemática como no había existido antes en ninguna cultura. Crearon una teoría del estado y de la sociedad basada en su experiencia de la "polis" griega, que fue continuada en Roma sobre la base social de un vasto imperio unificado.

A causa de la incapacidad del Imperio Romano para proseguir una evolución social y política progresista, el proceso se estancó hacia el siglo IV; pero no antes de que hubiera sido creada una

nueva y poderosa institución, la Iglesia Católica. Aunque el cristianismo primitivo había sido un movimiento espiritualmente revolucionario de los pobres y los desheredados, que discutían la legitimidad moral del estado existente, la creencia de una minoría que aceptaba la persecución y la muerte como testimonios de Dios se convirtió en un tiempo increíblemente corto en la religión oficial del estado romano. Mientras la estructura social del Imperio Romano se iba solidificando lentamente en un régimen feudal que sobrevivió en Europa durante mil años, la estructura social de la religión católica empezó, por su parte, a cambiar. La actitud profética, que estimulaba la discusión y la crítica del poder secular por la violación de éste de los principios del amor y la justicia, perdió importancia. La nueva actitud buscaba el apoyo sin distinciones del poder de la Iglesia como institución. Se dio a las masas esta satisfacción psicológica, para que aceptaran su dependencia y su pobreza con resignación y no se esforzaran por mejorar su condición social.[21]

El cambio más importante desde el punto de vista de este estudio, es el paso de un régimen puramente patriarcal a una fusión de elementos matriarcales y patriarcales. El Dios judío del Antiguo Testamento había sido un dios estrictamente patriarcal; en el catolicismo, volvió a introducirse la idea de la madre que ama y perdona. La Iglesia Católica misma —madre que todo lo abarca— y la Virgen Madre simbolizan el espíritu maternal de amor y perdón, mientras que Dios, el padre, representaba en el principio jerárquico la autoridad a que el hombre tiene que someterse sin queja ni rebeldía. Indudablemente, esa mezcla de elementos paternales y maternales fue uno de los principales factores a que debió la Iglesia su atracción e influencia enormes

[21] El cambio en la función social del cristianismo fue unido a cambios profundos en su espíritu; la Iglesia se convirtió en una organización jerárquica. El interés fue pasando cada vez más de la esperanza de la segunda venida de Cristo y la creación de un nuevo orden de amor y justicia, al hecho de la primera venida y al mensaje apostólico de la salvación del hombre de la maldad que le es inherente. Relacionado con éste, se dio otro cambio. El concepto originario de Cristo se contenía en el dogma adopcionista según el cual Dios había adoptado al hombre Jesús como hijo suyo, es decir, que un hombre, un ser pobre y desdichado, se había convertido en dios. En este dogma, las esperanzas y anhelos revolucionarios de los pobres y oprimidos habían encontrado una expresión religiosa. Un año después de haber sido declarado el cristianismo religión oficial del Imperio Romano, fue aceptado oficialmente el dogma de que Dios y Jesús eran idénticos, de la misma esencia, y que Dios no había hecho más que manifestarse en la carne de un hombre. En esta nueva opinión, la idea revolucionaria de la elevación del hombre a Dios fue sustituida por un acto de amor de Dios para descender hasta el hombre, por decirlo así, y de esa suerte salvarlo de su corrupción. (Véase F. Fromm, *Die Entwicklung des Christus Dogmas*. Psychoanalytischer Verlag, Viena, 1931.)

sobre las almas de las gentes. Las masas, oprimidas por autoridades patriarcales, podían recurrir a la madre amorosa, que las consolaría e intercedería por ellas.

La misión histórica de la Iglesia de ninguna manera consistió sólo en contribuir al establecimiento de un orden feudal. Su obra más importante, a la que contribuyeron muchos árabes y judíos, consistió en trasmitir los elementos esenciales del pensamiento judío y griego a la primitiva cultura europea. Es como si la historia de Occidente se hubiera detenido durante mil años esperando el momento en que el norte de Europa alcanzara la etapa de desarrollo a que el mundo mediterráneo había llegado a comienzos de la Edad Media. Cuando la herencia espiritual de Atenas y de Jerusalén llegó hasta allí y saturó los pueblos del norte de Europa, la estructura social solidificada empezó a derretirse y comenzó un nuevo desarrollo expansivo social y espiritual.

La teología católica de los siglos XIII y XIV, las ideas del Renacimiento italiano, "descubriendo al individuo y a la naturaleza", los conceptos de humanismo y de derecho natural, y la Reforma, son las bases del nuevo desenvolvimiento. El efecto más fuerte y de mayor alcance sobre Europa y sobre el mundo lo ejerció la Reforma. El protestantismo y el calvinismo retornaron al espíritu puramente patriarcal del Antiguo Testamento y eliminaron del concepto religioso al elemento maternal. El hombre ya no estaba envuelto en el amor maternal de la Iglesia y de la Virgen; estaba solo, frente a un Dios severo y estricto cuya gracia podía obtener únicamente por un acto de sumisión total. El príncipe y el estado se hicieron omnipotentes, sancionados por las órdenes de Dios. La emancipación de las ataduras feudales condujo a un sentimiento cada vez más fuerte de aislamiento y desamparo, pero al mismo tiempo el aspecto positivo del principio paternal se afirmaba en el renacimiento del pensamiento racional y del individualismo.[22]

El renacimiento del espíritu patriarcal desde el siglo XVI, especialmente en los países protestantes, muestra al mismo tiempo el aspecto *positivo* y el aspecto *negativo* del patriarcalismo. El aspecto negativo se manifestó en una nueva sumisión al estado y al poder temporal, a la importancia sin cesar creciente de las leyes hechas por el hombre, y a las jerarquías seculares. El aspecto positivo se reveló en el espíritu creciente de racionalidad y objetividad y en el desarrollo de la conciencia individual y social. El

[22] Véase el completo y brillante análisis que M. N. Roy hace de estos problemas en *Reason, Romanticism and Revolution.* Renaissance Publishing Co. Calcuta, 1952.

florecimiento de la ciencia en nuestros días es una de las manifestaciones más impresionantes de pensamiento racional que la humanidad haya producido. Pero el *complejo matriarcal*, tanto en su aspecto positivo como negativo, de ningún modo ha desaparecido del moderno escenario occidental. Su aspecto positivo, la idea de la igualdad humana, del carácter sagrado de la vida, del derecho de todos los hombres a participar en los frutos de la tierra, encontró su expresión en las ideas del derecho natural, en el humanismo, en la filosofía de la ilustración y en los objetivos del socialismo democrático. A todas esas ideas les es común el concepto de que todos los hombres son hijos de la Madre Tierra y tienen derecho a ser nutridos por ella y a gozar de felicidad, sin tener que probar ese derecho conquistando una posición particular. La hermandad de todos los hombres implica que todos son hijos de la misma madre, que tienen un derecho inalienable al amor y la felicidad. En este concepto está eliminado el vínculo incestuoso con la madre. Por el dominio de la naturaleza, tal como se manifiesta en la producción industrial, el hombre se libra de su fijación a los vínculos de la sangre y el suelo, humaniza a la naturaleza y se naturaliza a sí mismo.

Pero al lado del desarrollo de los aspectos positivos del complejo matriarcal, encontramos en el desenvolvimiento de Europa la persistencia de sus aspectos negativos, o hasta la regresión a ellos: la fijación a la sangre y el suelo. El hombre —liberado de las tradicionales ataduras de la comunidad medieval, amedrentado ante la nueva libertad, que lo convirtió en un átomo aislado— huyó hacia una nueva idolatría de la sangre y el suelo, cuyas expresiones más evidentes son el nacionalismo y el racismo. Paralelamente con el desarrollo progresivo, que es una fusión del aspecto positivo del espíritu patriarcal y matriarcal, se produjo el desarrollo de los aspectos negativos de ambos principios: el culto del estado, mezclado con la idolatría de la raza o la nación. El fascismo, el nazismo y el stalinismo son las manifestaciones más agudas de esa mezcla de culto del estado y del clan, encarnados ambos principios en la figura de un "Fuehrer".

Pero los nuevos totalitarismos no son de ningún modo las únicas manifestaciones que tiene en nuestro tiempo la fijación incestuosa. La caída del mundo católico supranacional de la Edad Media habría llevado a una forma más elevada de "catolicismo", es decir, de universalismo humano superador del culto del clan, si el proceso hubiera seguido las intenciones de los guías espirituales del pensamiento humanístico desde el Renacimiento. Pero aunque la ciencia y la técnica crearon las condi-

ciones para que pudiera producirse ese proceso, el mundo occidental volvió a caer en nuevas formas de idolatría del clan, en aquella misma orientación que los profetas del Antiguo Testamento y el cristianismo primitivo quisieron extirpar de raíz. El nacionalismo, que en sus orígenes fue un movimiento progresista, sustituyó a los vínculos del feudalismo y del absolutismo. El hombre corriente de hoy saca su sentido de identidad de su vinculación a una nación, y no del hecho de ser "hijo del hombre". Esta fijación tuerce y deforma su objetividad, es decir, su razón. Juzga al "extranjero" con otros criterios que a los individuos de su clan. Sus sentimientos hacia el extranjero también están torcidos. Quienes no son "familiares" por vínculos de sangre y suelo (que se expresan en la comunidad de idioma, de costumbres, de alimentos, de canciones, etc.), son mirados con desconfianza, y a la más ligera provocación pueden surgir contra ellos mentiras paranoides. Esta fijación incestuosa no sólo envenena las relaciones del individuo con el extranjero, sino las relaciones con los individuos de su propio clan y aun consigo mismo. La persona que no se ha librado de los vínculos de la sangre y el suelo aún no ha nacido del todo como ser humano; su capacidad de amor y de razón está tullida; no siente a sí mismo ni a sus prójimos en su realidad humana.

El nacionalismo es nuestra forma de incesto, es nuestra idolatría, es nuestra locura. Su culto es el "patriotismo". No es necesario decir que por patriotismo entiendo la actitud que pone a la nación propia por encima de la humanidad, por encima de los principios de la verdad y la justicia, y no el interés amoroso por la nación de uno, que es interés por el espíritu de la nación tanto como por su bienestar material, pero no por su poderío sobre otras naciones. Así como el amor por un individuo que excluye el amor por todos los demás no es amor, el amor por el país propio que no forma parte del amor por la humanidad no es amor, sino culto idolátrico.[23]

El carácter idolátrico del sentimiento nacional puede advertirse en la reacción contra las violaciones de los símbolos del clan, reacción muy diferente de la que se produce contra la violación de los símbolos religiosos o morales. Figurémonos que un individuo pisotea en medio de la calle, en una ciudad del mundo occidental y a la vista de las gentes, la bandera de su país. Muy afortunado tendría que ser para no morir linchado. Casi todo el mundo experimentaría un sentimiento de indignación furiosa,

[23] Para el problema del nacionalismo, véase el amplio y profundo estudio de R. Rocker titulado "Nationalism and Culture", *Rocker Publ. Comm.*, Los Ángeles, 1937.

que no permite pensar objetivamente. El individuo que había mancillado la bandera habría hecho algo indecible, habría cometido un crimen que no es *un* crimen como los demás, sino *el* crimen, el único crimen imperdonable. No tan enérgica, pero, no obstante, cualitativamente igual, sería la reacción contra el individuo que dijera: "No amo a mi país", o, en el caso de guerra: "No me importa nada que gane mi país." Esas palabras serían un verdadero sacrilegio, y el hombre que las pronunciara se convertiría en un monstruo, en un forajido, a los ojos de sus compatriotas.

Para comprender la cualidad particular del sentimiento que esas cosas suscitan, podemos comparar esa reacción con la que tendría efecto si un individuo dijera: "Soy partidario de matar a todos los negros, o a todos los judíos; soy partidario de emprender una guerra para conquistar nuevos territorios." Indudablemente, la mayor parte de la gente pensaría que era aquélla una opinión inmoral, inhumana; pero lo esencial es que no se produciría el especial sentimiento de una indignación profunda e indominable. Esa opinión es, desde luego, "mala", pero no es un sacrilegio, no es un ataque a "lo sagrado". Aun cuando un individuo hablara despectivamente de Dios, no despertaría el mismo sentimiento de indignación que se produce contra *el* crimen, contra el sacrilegio que es la violación de los símbolos del país. Es fácil racionalizar la reacción contra la violación de los símbolos nacionales diciendo que el individuo que no respeta a su país revela falta de solidaridad humana y de sentimiento social; pero, ¿no es eso igualmente cierto del individuo que defiende la guerra, o la matanza de gentes inocentes, o que explota a otros en su propio provecho? Indudablemente, la falta de interés por el país propio es una expresión de falta de responsabilidad social y de solidaridad humana, lo mismo que los otros actos que hemos mencionado; pero la reacción contra la violación de la bandera es fundamentalmente distinta de la reacción contra la carencia de responsabilidad social en todos los demás aspectos. Una de las cosas es "sagrada", es un símbolo del culto del clan, y las otras no lo son.

Como las grandes revoluciones europeas de los siglos XVII y XVIII no consiguieron transformar "la libertad de" en "libertad para", el nacionalismo y el culto del estado se convirtieron en síntomas de una regresión a la fijación incestuosa. Sólo cuando el hombre logre desarrollar su razón y su amor más que hasta ahora, sólo cuando pueda organizar un mundo a base de solidaridad humana y de justicia, sólo cuando pueda sentirse enraizado

en un sentimiento de fraternidad universal, habrá encontrado una forma nueva y humana de arraigo, habrá transformado su mundo en una patria verdaderamente humana.

D. Sentimiento de identidad. Individualidad contra conformidad gregaria

Podemos definir el hombre como el animal que puede decir "yo", que puede tener conciencia de sí mismo como entidad independiente. El animal, por estar dentro de la naturaleza sin trascenderla, no tiene conciencia de sí mismo, no necesita un sentimiento de identidad. El hombre, apartado de la naturaleza, dotado de razón y de imaginación, necesita formarse concepto de sí mismo, necesita decir y sentir: "Yo soy yo." A causa de que no *es vivido*, sino que *vive*, a causa de haber perdido la unidad originaria con la naturaleza, tiene que tomar decisiones, tiene conciencia de sí mismo y de su vecino como personas diferentes, y tiene que ser capaz de sentirse a sí mismo como sujeto de sus acciones. Como ocurre con las necesidades de relación, arraigo y trascendencia, esta necesidad de un sentimiento de identidad es tan vital e imperativa, que el hombre no podría estar sano si no encontrara algún modo de satisfacerla. El sentimiento de identidad del hombre se desarrolla en el proceso para salir de los "vínculos primarios" que ligan al hombre con la madre y la naturaleza. El niño, que aún se siente identificado con la madre, todavía no puede decir "yo", ni lo necesita para nada. Únicamente después de concebir el mundo exterior como cosa separada e independiente de sí mismo, adquiere conciencia de sí como ser diferente, y una de las últimas palabras que aprende a usar es "yo", con referencia a sí mismo.

En el desenvolvimiento de *la especie humana*, el grado en que el hombre tiene conciencia de sí mismo como ser independiente depende de la medida en que haya salido del clan y en que se haya desarrollado el proceso de individuación. El individuo de un clan primitivo puede expresar su sentimiento de identidad con la fórmula "yo soy nosotros": aún no puede concebirse a sí mismo como un "individuo", existente aparte de su grupo. En el mundo medieval, el individuo estaba identificado con su papel social en la jerarquía feudal. El campesino no era un hombre que por casualidad fuera campesino, ni el señor feudal era un hombre que por casualidad fuera señor feudal. Era campesino o señor, y este sentimiento de su situación inalterable constituía

parte esencial de su sentimiento de identidad. Cuando cayó el régimen feudal, recibió fuerte sacudida ese sentimiento de identidad y surgió la punzante pregunta: "¿Quién soy yo?", o más exactamente: "¿Cómo sabré que yo soy yo?" Ésta es la pregunta que Descartes formuló en forma filosófica, y satisfizo la necesidad de identificación diciendo: "Dudo, por consiguiente pienso; pienso, por consiguiente soy." Esta respuesta recalcó de manera especial la experiencia del "yo" como sujeto de toda actividad *pensante*, pero no dijo que el "yo" se siente también en los procesos del sentimiento y de la acción creadora.

La cultura occidental se desarrolló en el sentido de crear las bases del sentimiento pleno de la individualidad. Libertando al individuo política y económicamente, enseñándole a pensar por sí mismo y libertándole de toda presión autoritaria, podía esperarse que le capacitara también para sentirse "yo" en el sentido de ser centro y sujeto activo de sus potencias y de sentirse a sí mismo como tal. Pero sólo una minoría adquirió el nuevo sentimiento del "yo". Para la mayoría, el individualismo no fue mucho más que una fachada tras la cual se ocultaba el fracaso en la adquisición de un sentimiento individual de identidad.

Se buscaron, y se encontraron, muchos sustitutivos del verdadero sentimiento individual de identidad. La nación, la religión, la clase y la ocupación sirven para proporcionar un sentimiento de identidad. "Soy estadounidense", "soy protestante", "soy un hombre de negocios" son las fórmulas que ayudan al individuo a tener un sentimiento de identidad después de haber desaparecido la primitiva identidad del clan y antes de haber adquirido un sentimiento de identidad verdaderamente individual. Esas diferentes identificaciones son, en la sociedad contemporánea, empleadas simultáneamente, por lo general. En un sentido amplio, son identificaciones de situación o estado, de "status", y resultan más eficaces si se mezclan con viejos restos feudales, como en los países europeos. En los Estados Unidos, donde tan pocos restos feudales han quedado, y donde la movilidad social es tan grande, esas identificaciones de situación son, naturalmente, menos eficaces, y el sentimiento de identidad se va transfiriendo cada vez más al sentimiento de conformidad.

En la medida en que yo no soy diferente, en la medida en que soy como los demás, y en que éstos me admiten como "un prójimo normal", puedo sentirme a mí mismo como "yo". Yo soy "como tú me quieres", según tituló Pirandello una de sus comedias. En vez de la identidad pre-individualista del clan, surge una nueva identidad gregaria, en la que el sentimiento de

identidad descansa en el sentimiento de una vinculación indubitable con la muchedumbre. En nada cambia las cosas el hecho de que esa uniformidad y esa conformidad no sean muchas veces reconocidas como tales y permanezcan cubiertas por la ilusión de la individualidad.

El problema del sentimiento de identidad no es, como generalmente se cree, un mero problema filosófico, o que afecta únicamente a la mente y el pensamiento. La necesidad de experimentar un sentimiento de identidad nace de la condición misma de la existencia humana y es fuente de los impulsos más intensos. Puesto que no puedo estar sano sin el sentimiento del "yo", me siento impulsado a hacer casi cualquier cosa para adquirirlo. Tras la fuerte pasión por un "status" o situación y por la conformidad está esta misma necesidad, y muchas veces es más fuerte que la necesidad de pervivencia física. ¿Hay algo más evidente que el hecho de que los individuos arriesgan sus vidas, renuncian al amor, renuncian a la libertad, sacrifican sus ideas, para sentirse uno más del rebaño e identificado con él, con lo que adquieren un sentimiento de identidad, aunque sea una identidad ilusoria?

E. Necesidad de una estructura que oriente y vincule. Razón contra irracionalidad

El hecho de que el hombre tenga razón e imaginación lleva no sólo a la necesidad de tener el sentimiento de su propia identidad, sino también a la de orientarse intelectualmente en el mundo. Esta necesidad puede compararse con el desarrollo de la orientación material que tiene lugar en los primeros años de la vida y que queda terminado cuando el niño puede andar por sí solo, y tocar y manejar cosas sabiendo lo que son. Pero una vez adquirida la capacidad de andar y de hablar, no se ha dado sino el primer paso en el sentido de la orientación. El hombre se encuentra rodeado de innumerables fenómenos enigmáticos y, por estar dotado de razón, tiene que procurar entenderlos, tiene que incluirlos en un contexto que le resulte comprensible y que le permita manejarlos en sus pensamientos. Cuanto más se desarrolla la razón, más adecuado resulta su sistema de orientación, es decir, más se aproxima a la realidad. Pero aun cuando la estructura orientadora de que se vale el hombre sea ilusoria, satisface su necesidad de un cuadro que para él tenga sentido. Ya crea en el poder de un animal totem, en un dios de la lluvia o en la superioridad del destino de su raza, queda satisfecha su necesidad de

una estructura orientadora. Es del todo evidente que el cuadro general del mundo que se forme depende del desarrollo de su razón y de sus conocimientos. Aunque biológicamente la capacidad cerebral de la especie humana ha sido la misma durante miles de generaciones, requiere un proceso evolutivo muy largo llegar a la *objetividad*, es decir, adquirir la facultad de ver el mundo, la naturaleza, las demás personas y uno mismo como son, y no deformados por deseos ni temores. Cuanto más desarrolla el hombre esa objetividad, más en contacto está con la realidad, mayor madurez alcanza y mejor puede crear un mundo humano en que se sienta en su hogar. La razón es la facultad del hombre para *captar* el mundo por el pensamiento, a diferencia de la inteligencia, que es la capacidad de *manipularlo* con ayuda de las ideas. La razón es el instrumento del hombre para llegar a la verdad; la inteligencia es el instrumento del hombre para manipular el mundo con mejor éxito; la primera es esencialmente humana, la segunda pertenece a la parte animal del hombre.

La razón es una facultad que hay que ejercitar para desarrollarla, y es indivisible. Quiero decir con esto que la facultad de la objetividad se refiere al conocimiento de la naturaleza lo mismo que al del hombre, al de la sociedad y al de uno mismo. Si uno vive de ilusiones respecto de un sector de la vida, su capacidad racional está limitada o dañada, y de esa suerte queda inhibido el uso de la razón en todos los demás sectores. En este respecto, la razón es como el amor. Así como el amor es una orientación que se refiere a todos los objetos y es incompatible con la limitación a un objeto solo, la razón es una facultad humana que debe abarcar el conjunto del mundo ante el cual se encuentra el hombre.

La necesidad de una estructura orientadora existe en dos planos. La necesidad de orientación primera y más fundamental es disponer de *alguna* estructura orientadora, aparte de que sea verdadera o falsa. Si el hombre no tiene una estructura orientadora subjetivamente satisfactoria, no puede vivir saludablemente. En el segundo plano, la necesidad consiste en estar en contacto con la realidad mediante la razón, en captar el mundo objetivamente. Pero la necesidad de desarrollar la razón no es tan inmediata como la de tener alguna estructura orientadora, ya que lo que en este último caso está en juego para el hombre es su felicidad y su tranquilidad, y no su salud mental. Se verá esto muy claramente si estudiamos la función de la *racionalización*. Por irracional o inmoral que sea una acción, el hombre siente un impulso insuperable a racionalizarla, esto es, a demostrarse a sí mismo y

a los demás que su acción estuvo determinada por la razón, por el sentido común, o al menos por la moral convencional. No tiene dificultad en obrar irracionalmente, pero le resulta casi imposible no dar a su acción la apariencia de una motivación razonable.

Si el hombre no fuera más que un intelecto desencarnado, conseguiría su objetivo con un sistema amplio de ideas. Pero como es una entidad dotada de cuerpo y de alma, tiene que reaccionar contra la dicotomía de su existencia no sólo pensando, sino con el proceso total de la vida, con sus sentimientos y sus acciones. De aquí que todo sistema satisfactorio de orientación contenga no sólo elementos intelectuales, sino también elementos sensoriales y sentimentales, que se manifiestan en la relación con un objeto de devoción o vinculación afectiva.

La satisfacción que obtenga la necesidad que siente el hombre de un sistema de orientación y un objeto de devoción puede ser muy diferente en contenido y en forma. Hay sistemas primitivos, como el animismo y el totemismo, en que a la búsqueda de sentido que realiza el hombre responden los objetos naturales o los antepasados. Hay sistemas no deístas, como el budismo, que suelen llamarse religiones aunque en su expresión originaria no existe la idea de Dios. Hay sistemas puramente filosóficos, como el estoicismo, y hay los sistemas religiosos monoteístas que contestan a la interrogación del hombre refiriéndose a la idea de Dios.

Pero sea cualquiera su contenido, todos responden a la necesidad que experimenta el hombre de tener no sólo un sistema de ideas, sino también un objeto de devoción que dé sentido a su existencia y a su situación en el mundo. Sólo el análisis de las diversas formas de religión puede revelar cuáles respuestas son mejores o peores soluciones de la búsqueda por el hombre de sentido y de devoción, tomando siempre las palabras "mejores" y "peores" desde el punto de vista de la naturaleza del hombre y su desarrollo.[24]

[24] Para un estudio más extenso de este problema, véase mi *Psychoanalysis and Religion*, Yale University Press, 1950. El estudio sobre la necesidad de un objeto de devoción prosigue en el cap. VIII de este libro.

IV

SALUD MENTAL Y SOCIEDAD

El concepto de salud mental depende del que tengamos de la naturaleza humana. En el capítulo anterior procuramos demostrar que las necesidades y pasiones del hombre nacen de la condición peculiar de su existencia. Las necesidades que comparte con el animal —hambre, sed, sueño y apetito sexual— son importantes, porque tienen sus raíces en la química interior del organismo, y pueden hacerse omnipotentes cuando no son satisfechas. (Esto es más cierto, desde luego, de la necesidad de alimento y de sueño que del sexo, el cual, si no es satisfecho, no alcanza nunca la fuerza de las otras necesidades, o al menos no la alcanza por razones fisiológicas.) Pero su satisfacción total no es aún condición suficiente para una buena salud y para el equilibrio mental. Ambos dependen de la satisfacción de las necesidades y pasiones específicamente humanas y que nacen de las condiciones de la situación humana: la necesidad de relación, de trascendencia, de arraigo; la necesidad de un sentimiento de identidad y la de un marco o cuadro de orientación y de devoción. Las grandes pasiones del hombre, su ansia de poder, su vanidad, su anhelo por conocer la verdad, su pasión de amor y de fraternidad, su destructividad lo mismo que su creatividad, todos los deseos poderosos que motivan las acciones del hombre están enraizados en esa específica fuente humana, no en las diversas fases de su libido, como postulaba la teoría de Freud.

La solución del hombre a sus necesidades fisiológicas es, psicológicamente hablando, sumamente sencilla; aquí, la dificultad es puramente sociológica y económica. La solución del hombre a sus necesidades humanas es extraordinariamente complicada, depende de muchos factores y, finalmente —aunque no es lo menos importante—, del modo como su sociedad está organizada y de cómo esa organización determina las relaciones de los hombres que viven dentro de ella.

Las necesidades psíquicas fundamentales que nacen de las peculiaridades de la existencia humana deben ser satisfechas de una manera o de otra para que el hombre no enferme, así como las necesidades fisiológicas han de satisfacerse para que no muera.

Pero *los modos* como puéden ser satisfechas las necesidades psíquicas son muchos, y la diferencia entre los diversos modos de satisfacción equivale a la diferencia entre grados diversos de salud mental. Si una de las necesidades básicas no ha sido satisfecha, la consecuencia es la enfermedad mental; si es satisfecha de manera insatisfactoria —teniendo en cuenta el carácter de la existencia humana— la consecuencia es la neurosis (ya manifiesta, ya en forma de un defecto socialmente modelado). El hombre tiene que relacionarse con los demás; pero, si lo hace de un modo simbiótico o enajenado, pierde su independencia e integridad: se debilita, sufre, se hace hostil o apático; sólo si puede relacionarse con los demás de un modo amoroso se siente identificado con ellos y al mismo tiempo conserva su integridad. Únicamente mediante el trabajo productivo se relaciona con la naturaleza, identificándose con ella, pero, no obstante, sin sumergirse en ella. Mientras el hombre permanece enraizado incestuosamente en la naturaleza, en la madre o en el clan, no puede desarrollar su individualidad, su razón; es una presa inerme de la naturaleza y, sin embargo, nunca puede sentirse identificado con ella. Únicamente desarrollando su razón y su amor, únicamente pudiendo sentir el mundo social y el natural de una manera humana, puede sentirse en su patria, seguro de sí mismo y dueño de su vida. No es necesario advertir que de las dos formas posibles de trascendencia, la destructividad conduce al sufrimiento y la creatividad a la dicha. Asimismo, es fácil ver que sólo un sentimiento de identidad basado en la sensación de sus propias fuerzas puede proporcionar vigor, mientras que todas las formas de sentimiento de identidad basadas en el grupo hacen al hombre dependiente y, por lo tanto, débil. Finalmente, sólo en la medida en que capta la realidad, puede hacer *suyo* este mundo; si vive de ilusiones, no modificará nunca las condiciones que esas ilusiones requieren.

Puede decirse, en resumen, que el concepto de salud mental se deduce de las condiciones mismas de la existencia humana, y que es el mismo para el hombre de todas las épocas y todas las culturas. *La salud mental se caracteriza por la capacidad de amar y de crear, por la liberación de los vínculos incestuosos con el clan y el suelo, por un sentimiento de identidad basado en el sentimiento de sí mismo como sujeto y agente de las propias capacidades, por la captación de la realidad interior y exterior a nosotros, es decir, por el desarrollo de la objetividad y la razón.*

Este concepto de la salud mental coincide en lo esencial con las normas postuladas por los grandes maestros espirituales de la especie humana. Esta coincidencia les parece a algunos psicólogos

modernos una prueba de que nuestras premisas psicológicas no son "científicas", sino "ideales", filosóficas o religiosas. Les resulta difícil, a lo que parece, llegar a la conclusión de que las grandes enseñanzas de todas las culturas se basaron en un conocimiento racional de la naturaleza humana, y en las condiciones necesarias para su pleno desenvolvimiento. Esta última conclusión parece estar también más de acuerdo con el hecho de que, en los lugares más diferentes de este mundo y en épocas muy diferentes de la historia, los "iluminados" han formulado las mismas normas, sin ninguna, o con muy remota, influencia entre sí. Akh-en-Aton, Moisés, Confucio, Lao-tse, Buda, Isaías, Sócrates, Jesús, han postulado las mismas normas para la vida humana, sólo con muy pequeñas e insignificantes diferencias.

Hay una dificultad especial que muchos psiquiatras y psicólogos tienen que vencer para aceptar las ideas del *psicoanálisis humanístico*. Todavía siguen pensando dentro de las premisas filosóficas del materialismo del siglo XIX, que suponía que todos los fenómenos psíquicos importantes tienen que tener sus raíces en (y ser producidos por) procesos somáticos o *fisiológicos* correspondientes. Así, Freud, cuya orientación filosófica básica estaba moldeada por ese tipo de materialismo, creía haber encontrado ese sustratum fisiológico de las pasiones humanas en la "libido". En la teoría que aquí presentamos, no hay sustratos *fisiológicos* correspondientes a las necesidades de relación, trascendencia, etc. El sustratum no es un sustratum físico, sino la personalidad humana total en su interacción con el mundo, con la naturaleza y con el hombre: *es la práctica humana de la vida tal como resulta de las condiciones de la existencia humana*. Nuestra premisa filosófica no es la del materialismo del siglo XIX, sino otra que toma como dato empírico fundamental para el estudio del hombre su conducta y su interacción con el prójimo y con la naturaleza.

Nuestra concepción de la salud mental conduce a una dificultad teórica, si tenemos en cuenta el concepto de evolución humana. Hay razón para suponer que la historia del hombre empezó, hace centenares de miles de años, con una cultura verdaderamente "primitiva", en que la razón humana no se había desarrollado más allá de los comienzos más rudimentarios, y en que su estructura orientadora tenía muy poca relación con la realidad y la verdad. ¿Diríamos que aquel hombre primitivo carecía de salud mental, cuando sólo carecía de cualidades que únicamente podía proporcionarle una evolución más avanzada? En realidad, sólo podría darse a esta pregunta una respuesta que

abriría el camino a una fácil solución; esa respuesta está en la analogía manifiesta entre la evolución de la especie humana y la evolución del individuo. Si un adulto adoptara la actitud y orientación de un niño de un mes, indudablemente lo consideraríamos gravemente enfermo, probablemente como un esquizofrénico. Mas, para el bebé de un mes, aquella actitud es normal y saludable, porque corresponde a la fase de su desarrollo psíquico. La enfermedad mental del adulto puede, pues, caracterizarse, según Freud ha mostrado, como la fijación o la regresión a una orientación que corresponde a una etapa evolutiva anterior y que ya no es adecuada, teniendo en cuenta la etapa de desarrollo que la persona había alcanzado. Podría decirse, del mismo modo, que la especie humana, como el niño, empieza con una orientación primitiva, y que pueden llamarse saludables todas las formas de orientación humana que corresponden a la etapa adecuada de evolución humana, mientras podrían considerarse "enfermas" las "fijaciones" o "regresiones" que representan etapas anteriores de desarrollo por las que ya había pasado la especie humana. Aunque esta solución es muy atractiva, no tiene en cuenta un hecho. El niño de un mes aún no posee la base orgánica necesaria para una actitud de madurez. En ningunas circunstancias podría pensar, sentir u obrar como un adulto maduro. El hombre, por el contrario, tiene desde hace centenares de miles de años todo el equipo orgánico propio de la madurez: su cerebro, su coordinación corporal, su fuerza física no han variado en todo ese tiempo. Su evolución depende totalmente de su capacidad para trasmitir conocimientos a las generaciones futuras e irlos, así, acumulando. La evolución humana es consecuencia del desarrollo cultural, y no de un cambio orgánico. El niño de la cultura más primitiva, puesto en una cultura altamente desarrollada, se desenvolvería como todos los demás niños de esta cultura, porque el único factor que determina su desarrollo es el factor cultural. En otras palabras, mientras el niño de un mes no puede tener nunca la madurez espiritual de un adulto —sean cualesquiera que sean las condiciones culturales—, cualquier hombre procedente de una fase primitiva de cultura alcanzaría la perfección del hombre en la cima de su evolución, siempre que se le ofrecieran las condiciones culturales para esa madurez. De aquí se sigue que decir que el hombre primitivo, incestuoso e irracional está en una etapa evolutiva normal, es diferente de decir esas mismas cosas del niño. Pero, por otra parte, el desarrollo de la cultura es una condición necesaria para el desenvolvimiento humano. Así, pues, no parece ser una solución del problema totalmente

satisfactoria; desde un punto de vista, podemos hablar de la carencia de salud mental; desde otro punto de vista, podemos hablar de una fase ya superada de desarrollo. Pero la dificultad sólo es grande si tratamos el problema en su forma más general; si atendemos a los problemas más concretos de nuestro tiempo, encontramos la cuestión mucho menos complicada. Hemos llegado a una fase de individuación en que sólo la personalidad madura plenamente desarrollada puede hacer un uso fructífero de la libertad; si el individuo no ha desarrollado su razón y su capacidad de amor, es incapaz de soportar el peso de la libertad y de la individualidad, e intenta huir hacia ataduras artificiales que le proporcionan la sensación de vinculación y arraigo. En la actualidad, toda regresión desde la libertad hacia un arraigo artificial en el estado o en la raza es síntoma de enfermedad mental, ya que tal regresión no corresponde a la fase evolutiva ya alcanzada y tiene por consecuencia fenómenos indiscutiblemente patológicos.

Independientemente de que hablemos de "salud mental" o del "desarrollo maduro" de la especie humana, el concepto de salud mental es un concepto objetivo, al que hemos llegado por el examen de la "situación humana" y de las necesidades y exigencias que de ella nacen. De ahí se sigue, como indiqué en el capítulo II, que la salud mental no puede definirse como "adaptación" del individuo a su sociedad, sino que, por el contrario, *se la debe definir como adaptación de la sociedad a las necesidades del hombre*, y por el papel de ella en impulsar o impedir el desarrollo de la salud mental. Si el individuo está o no está sano, no es primordialmente un asunto individual, sino que depende de la estructura de su sociedad. Una sociedad sana desarrolla la capacidad del hombre para amar a sus prójimos, para trabajar creadoramente, para desarrollar su razón y su objetividad, para tener un sentimiento de sí mismo basado en el de sus propias capacidades productivas. Una sociedad insana es aquella que crea hostilidad mutua y recelos, que convierte al hombre en un instrumento de uso y explotación para otros, que lo priva de un sentimiento de sí mismo, salvo en la medida en que se somete a otros o se convierte en un autómata. La sociedad puede desempeñar ambas funciones; puede impulsar el desarrollo saludable del hombre, y puede impedirlo; en realidad, la mayor parte de las sociedades hacen una y otra cosa, y el problema está sólo en qué grado y en qué dirección ejercen su influencia positiva y su influencia negativa.

Esta idea de que la salud mental debe determinarse *objetivamente* y que la sociedad tiene a la vez una influencia impulsora

y una influencia deformadora sobre el hombre, no sólo contradice la idea relativista, que hemos examinado más arriba, sino otras dos ideas que me propongo examinar ahora. Una de ellas, decididamente la más popular hoy, quiere hacernos creer que la sociedad occidental contemporánea, y de modo más especial "el tipo de vida norteamericano", corresponde a las necesidades más profundas de la naturaleza humana y que la adaptación a ese tipo de vida significa salud mental y madurez. La psicología social, en vez de ser un instrumento para la crítica de la sociedad, se convierte de este modo en una apología del *statu quo*. Desde este punto de vista, los conceptos de "madurez" y de "salud mental" corresponden a la actitud que puede desearse de un trabajador o un empleado de la industria o de un negocio. Para dar una idea de este concepto de adaptación, tomo la definición que el Dr. Strecker da de madurez emocional. "Defino la madurez —dice— como la capacidad de perseverar en un empleo, la capacidad de rendir en una ocupación más de lo que se pide, de veracidad, de persistencia para llevar a término un plan a pesar de las dificultades, capacidad para trabajar con otras personas dentro de un conjunto organizado y bajo una autoridad, capacidad para tomar decisiones, voluntad de vivir, flexibilidad, independencia y tolerancia." [1] Está completamente claro que lo que aquí da Strecker como madurez son las virtudes de un buen trabajador, un buen empleado o un buen soldado de las grandes organizaciones sociales de nuestro tiempo; son las cualidades que suelen mencionarse en los anuncios que solicitan un director-ejecutivo joven. Para él, y para muchos otros que piensan como él, madurez es lo mismo que adaptación a nuestra sociedad, sin preguntarse nunca si esa adaptación que experimenta es la adaptación a un modo saludable o a un modo patológico de conducir la vida.

Opuesto a ese punto de vista es el que corre desde Hobbes hasta Freud, y que supone una *contradicción fundamental y constante entre la naturaleza humana y la sociedad*, contradicción que es consecuencia de la supuesta naturaleza asocial del hombre. Para Freud, el hombre es movido por dos impulsos de raíz biológica: el ansia de placer sexual y el ansia de destrucción. La finalidad de su deseo sexual es la libertad sexual absoluta, es decir, acceso sexual ilimitado a todas las mujeres a quienes encuentre deseables. "El hombre descubrió por experiencia que el amor sexual (genital) le proporcionaba su mayor placer, y así se con-

[1] E. A. Strecker, *Their Mothers' Sons*, J. B. Lippincott Company, Filadelfia y Nueva York, 1951, p. 211.

virtió para él, efectivamente, en prototipo de toda felicidad." De esta suerte, se sintió impelido "a buscar su felicidad cada vez más por la senda de las relaciones sexuales, a hacer del erotismo genital el punto central de su vida".[2]

La otra finalidad del deseo sexual natural es el deseo incestuoso por la madre, el cual, por su misma naturaleza, crea un conflicto con el padre y la hostilidad hacia él. Freud expresaba la importancia de este aspecto de la sexualidad diciendo que la prohibición del incesto es "quizás la herida más mutiladora que se haya infligido nunca, a través de los tiempos, a la vida erótica del hombre".[3]

Completamente de acuerdo con las ideas de Rousseau, Freud sostiene que el hombre primitivo aún no tenía que luchar contra ninguna restricción, o contra muy pocas, para la satisfacción de esos deseos fundamentales. Puede dar salida a su impulso agresor, y existen pocas limitaciones a la satisfacción de sus impulsos sexuales. "En realidad de verdad, el hombre primitivo... no conocía ninguna restricción a sus instintos... El hombre civilizado ha cambiado parte de sus probabilidades de felicidad por cierto grado de 'seguridad'." [4]

Mientras sigue a Rousseau en la idea del "salvaje feliz", sigue a Hobbes en el supuesto de la hostilidad fundamental entre los hombres. "*Homo homini lupus:* ¿quién tiene el valor de discutirlo, ante todas las pruebas de su propia vida y de la historia?",[5] pregunta Freud. Según él, la agresividad del hombre procede de dos fuentes: una, la tendencia innata a la destrucción (instinto de la muerte), y la otra la frustración de sus deseos instintivos, que le impone la civilización. Aunque el hombre puede canalizar parte de su impulso agresor contra sí mismo, mediante el superego, y aunque una minoría puede sublimar su deseo sexual hasta convertirlo en amor fraterno, la agresividad es inextirpable. Los hombres competirán siempre entre sí, y se atacarán unos a otros, si no por cosas materiales, sí por ciertas "prerrogativas en las relaciones sexuales, que tienen que suscitar el rencor más fuerte y la enemistad más violenta entre hombres y mujeres que, por lo demás, son iguales. Supongamos que también esto se eliminara instituyendo una libertad absoluta en la vida sexual, de modo que dejara de existir la familia, célula-germen de la cultura; no pueden preverse, ciertamente, las nuevas sendas por donde avanzaría entonces el desenvolvimiento cultural, pero una cosa podría es-

[2] *Civilization and Its Discontent, loc. cit.*, p. 69.
[3] *Ibid.*, p. 74.
[4] *Ibid.*, pp. 91-2.
[5] *Ibid.*, p. 85.

perarse, y es que aquel rasgo indeleble de la naturaleza humana seguiría todas las direcciones que le fueran posibles".[6] Como para Freud el amor es en su esencia deseo sexual, se ve obligado a suponer una contradicción entre el amor y la cohesión social. El amor, según él, es por su propia naturaleza egoísta y antisocial, y los sentimientos de solidaridad y de amor fraternal no son sentimientos primarios, enraizados en la naturaleza humana, sino deseos sexuales desviados.

A base de su concepto del hombre, el de su deseo innato de goce sexual ilimitado y de su destructividad, Freud tiene que llegar al cuadro del *conflicto* inevitable entre civilización de un lado y salud mental y felicidad de otro. El hombre primitivo es sano y feliz porque no se siente frustrado en sus instintos fundamentales, pero carece de los beneficios de la cultura. El hombre civilizado se siente más seguro, goza del arte y de la ciencia, pero está condenado a ser un neurótico a causa de la constante frustración de sus instintos, impuesta por la civilización.

Para Freud, la vida social y la civilización están en oposición esencial con las necesidades de la naturaleza humana tal como él la ve, y el hombre se halla ante la trágica alternativa entre la felicidad basada en la satisfacción ilimitada de sus instintos, y la seguridad y las realizaciones culturales basadas en la frustración de los instintos y, por lo tanto, conducente a la neurosis y a todas las otras formas de enfermedad mental. La civilización, para Freud, es el producto de la frustración de los instintos y, por lo tanto, la causa de las enfermedades mentales.

El concepto que Freud tiene de la naturaleza humana como esencialmente competitiva (y asocial) es el mismo que encontramos en la mayor parte de los autores que creen que las características del hombre en el capitalismo moderno son sus características naturales. La teoría de Freud sobre el complejo de Edipo se basa en el supuesto de un antagonismo "natural" y una competencia entre padre e hijos por el amor de la madre. Dícese que esta competencia es inevitable a causa de las tendencias incestuosas naturales en los hijos. No hace más que seguir la misma orientación mental cuando supone que los instintos del hombre le hacen desear el goce de ciertas prerrogativas en las relaciones sexuales, con lo cual crea una violenta enemistad entre ellos. No podemos dejar de ver que toda la teoría de Freud sobre el sexo está concebida sobre la premisa antropológica de que la competencia y la hostilidad mutua son inherentes a la naturaleza humana.

[6] *Ibid.*, p. 89.

Darwin dio expresión a este principio en la esfera de la *biología* con su teoría de la "lucha por la supervivencia". Economistas como Ricardo y los de la escuela manchesteriana lo trasladaron a la esfera de la *economía*. Posteriormente, Freud, bajo la influencia de la misma premisa antropológica, lo aplicó a la esfera de los *deseos sexuales*. Su concepto fundamental es el de un *homo sexualis*, como el de los economistas fue el del *homo economicus*. Tanto el hombre económico como el sexual son creaciones útiles cuya supuesta naturaleza —aislada, asocial, insaciable y competidora— hace que el capitalismo parezca el régimen que corresponde perfectamente a la naturaleza humana y lo pone fuera del alcance de la crítica.

Ambas posiciones, el "punto de vista de la adaptación" y el hobbes-freudiano del conflicto inevitable entre la naturaleza humana y la sociedad, implican la defensa de la sociedad contemporánea, y ambas son deformaciones unilaterales. Además, las dos ignoran el hecho de que la sociedad no sólo está en conflicto con los aspectos *asociales* del hombre, sino también muchas veces con sus cualidades humanas más valiosas, que más bien reprime que alienta.

Un examen objetivo de las relaciones entre la sociedad y la naturaleza humana debe tomar en cuenta tanto el efecto represivo como el estimulante de la acción de la sociedad sobre el hombre, teniendo presente la naturaleza humana y las necesidades que de ella nacen. Puesto que la mayor parte de los autores han insistido en la influencia positiva de la sociedad moderna sobre el hombre, yo, en este libro, prestaré menos atención a ese aspecto y más a la función patogénica, un tanto olvidada, de la sociedad contemporánea.

V

EL HOMBRE EN LA SOCIEDAD CAPITALISTA

EL CARÁCTER SOCIAL

La salud mental no puede estudiarse con algún sentido como una cualidad abstracta de una persona abstracta. Si queremos estudiar ahora el estado de la salud mental en el hombre occidental contemporáneo, y si hemos de investigar qué factores de ese tipo de vida contribuyen al desequilibrio mental y qué otros conducen al equilibrio, tenemos que estudiar la influencia de las condiciones específicas de nuestro modo de producción y de nuestra organización social y política sobre la naturaleza humana; tenemos que llegar a formarnos una idea de la personalidad del hombre medio que vive y trabaja en esas condiciones. Sólo si podemos llegar a formarnos esa idea del "*carácter social*", por dudosa e incompleta que sea, tendremos una base para juzgar de la salud mental y el equilibrio del hombre moderno.

¿Qué se entiende por carácter social? Me refiero, con ese concepto, al *núcleo de la estructura de carácter compartida por la mayoría de los individuos de la misma cultura*, a diferencia del *carácter individual, que es diferente en cada uno de los individuos pertenecientes a la misma cultura.* El concepto de carácter social no es un concepto estadístico en el sentido de que sea la simple suma total de los rasgos de carácter que se encuentran en la mayoría de los individuos de una cultura dada. Sólo seré bien comprendido por referencia a la *función* del carácter social, que pasaré ahora a estudiar.[1]

Cada sociedad está estructurada, y opera, de determinadas maneras requeridas por numerosas condiciones objetivas. Entre esas condiciones se cuentan los métodos de producción y distri-

[1] En las páginas que siguen he aprovechado mi trabajo titulado "Psychoanalytic Characterology and Its Application to the Understanding of Culture", en *Culture and Personality*, dirigido por G. S. Sargent y M. Smith. Viking Fund., 1949, pp. 1-12. El concepto de carácter social fue desarrollado primeramente en mi "Die psychoanalytische Charakterologie in ihrer Anwendurg für die Soziologie", en *Zeitschrift für Sozialforschung*, I, Hirschfeld. Leipzig, 1931.

bución, que a su vez dependen de las materias primas, de las técnicas industriales, del clima, del volumen de población, de factores políticos y geográficos, y de las tradiciones e influencias culturales a que la sociedad vive expuesta. No hay "sociedad" en general, sino únicamente estructuras sociales específicas que funcionan de modos diferentes y averiguables. Aunque esas estructuras sociales cambien en el curso del desenvolvimiento histórico, permanecen relativamente fijas en un período histórico dado, y cada sociedad sólo puede existir si funciona dentro del marco de su estructura particular. Los individuos de la sociedad y (o) las diferentes clases o sectores que existen en su seno, tienen que comportarse de manera que puedan funcionar en el sentido requerido por el sistema social. La función del carácter social consiste en moldear las energías de los individuos de la sociedad de tal suerte, que su conducta no sea asunto de decisión consciente en cuanto a seguir o no seguir la norma social, sino asunto de *querer obrar como tienen que obrar,* encontrando al mismo tiempo placer en obrar como lo requiere la cultura. En otras palabras, la función del carácter social consiste en *moldear y canalizar la energía humana dentro de una sociedad determinada a fin de que pueda seguir funcionando aquella sociedad.*

La sociedad industrial moderna, por ejemplo, no habría alcanzado sus fines si no hubiera exigido la energía de los hombres libres para trabajar con una intensidad sin precedentes. Había que convertir al hombre en una persona ansiosa de emplear la mayor parte de su energía en trabajar, que adquiriese hábitos de disciplina, especialmente orden y puntualidad, en un grado desconocido en casi todas las demás culturas. No habría bastado que cada individuo tuviera que decidir conscientemente todos los días que quería trabajar, ser puntual, etc., ya que tal deliberación consciente conduciría a muchas más excepciones de las que podría soportar el buen funcionamiento de la sociedad. Ni habrían bastado como móviles la amenaza y la fuerza, ya que las tareas sumamente especializadas de la sociedad industrial moderna a la larga sólo pueden ser realizadas por hombres libres y no por un trabajo forzado. La *necesidad* de trabajar, de puntualidad y orden, tuvo que transformarse en un *impulso* interior hacia esos fines. Esto quiere decir que la sociedad tuvo que producir un carácter social al que fuesen inherentes esos impulsos.

No puede entenderse la *génesis* del carácter social con referencia a una sola causa, sino con el conocimiento de la interacción de factores sociológicos e ideológicos. En esa interacción tienen cierto predominio los factores económicos, por cuanto varían

más difícilmente. No quiere esto decir que el impulso hacia la ganancia material sea la única, o ni siquiera la más fuerte, de las fuerzas que actúan en el hombre. Lo que quiere decir es que al individuo y a la sociedad les interesa primordialmente la tarea de sobrevivir, y que sólo cuando está asegurada la supervivencia pueden dedicarse a satisfacer otras necesidades humanas imperativas. La tarea de la supervivencia implica que el hombre tiene que producir, o sea, que tiene que conseguir el mínimo de alimentación y de abrigo necesario para sobrevivir, y las herramientas necesarias aun para el sistema de producción más rudimentario. El método de producción, a su vez, determina las relaciones sociales existentes en una sociedad dada. Determina el modo y las prácticas de la vida. No obstante, las ideas religiosas, políticas y filosóficas no son meramente proyecciones secundarias. Como están enraizadas en el carácter social, ellas a su vez determinan, sistematizan y estabilizan el carácter social.

Me permitiré repetir que, al decir que la estructura socioeconómica de la sociedad moldea el carácter del hombre, hablamos sólo de uno de los polos de la interconexión existente entre la organización social y el hombre. El otro polo que hay que tener en cuenta es la naturaleza humana, que a su vez moldea las condiciones sociales en que vive. Sólo entenderemos el proceso social si partimos del conocimiento de la realidad del hombre, de sus propiedades psíquicas tanto como fisiológicas, y si estudiamos la interacción entre la naturaleza del hombre y la naturaleza de las condiciones externas en que vive y que ha de dominar si quiere sobrevivir.

Aunque es cierto que el hombre puede adaptarse a casi todas las circunstancias, no es una hoja de papel en blanco sobre la que escribe su texto la cultura. Necesidades como las de felicidad, armonía, amor y libertad son inherentes a su naturaleza; y son también factores dinámicos del proceso histórico que, si se frustran, tienden a producir reacciones psíquicas y a crear, en definitiva, las mismas condiciones adecuadas para los impulsos originarios. Mientras las condiciones objetivas de la sociedad y de la cultura permanecen estables, el carácter social tiene una función predominantemente estabilizadora. Si las condiciones externas cambian de tal manera, que ya no encajan bien con el carácter social tradicional, se produce un *rezago* que con frecuencia convierte la función del carácter en un elemento de desintegración en vez de serlo de estabilización, en dinamita en vez de cemento social, por decirlo así.

Si este concepto de la génesis y función del carácter social

es correcto, nos hallamos ante un problema muy embrollado. El supuesto de que la estructura de carácter es moldeada por el papel que el individuo representa en su cultura, ¿no es contradicho por el supuesto de que el carácter de una persona se moldea en la infancia? ¿Pueden ambos puntos de vista pretender ser ciertos, dado el hecho de que el niño en sus primeros años tiene relativamente poco contacto con la sociedad como tal? Esta pregunta no es tan difícil de contestar como puede parecer a primera vista. Debemos diferenciar los factores a que se deben los *contenidos* particulares del carácter social y los *métodos* con que es producido el referido carácter. Pueden considerarse la estructura de la sociedad y la función del individuo en esa estructura como determinantes del contenido del carácter social. Por otra parte, la familia puede considerarse como la *agencia psíquica de la sociedad,* como la organización que tiene por misión trasmitir las exigencias de la sociedad al niño en crecimiento. La familia cumple esa misión de dos maneras. Primero, y éste es el factor más importante, por la influencia que el carácter de los padres tiene en la formación del carácter del niño. Puesto que el carácter de la mayor parte de los padres es expresión del carácter social, de esa suerte trasmiten al niño los rasgos esenciales de la estructura de carácter socialmente deseable. El amor y la felicidad de los padres se comunican al niño, lo mismo que su ansiedad y hostilidades. Además del carácter de los padres, también los métodos de educar a los niños, habituales en una cultura, realizan la función de moldear su carácter en una dirección socialmente deseable. Hay diversos métodos y técnicas de educar a los niños que pueden llenar la misma finalidad y, por otra parte, puede haber métodos que parecen idénticos y que, sin embargo, son diferentes a causa de la estructura de carácter de quienes los practican. Atendiendo exclusivamente a los métodos de educación de los niños, nunca podremos explicarnos el carácter social. Los métodos educativos sólo tienen importancia como mecanismo de *trasmisión,* y sólo se les puede comprender correctamente si entendemos primero qué tipos de personalidades son deseables y necesarias en una cultura dada.[2]

Así, pues, el problema de las condiciones socioeconómicas de la sociedad industrial moderna que crearon la personalidad del hombre occidental moderno y son causantes de las perturbaciones

[2] La debilidad de los puntos de vista de Kardiner, Gorer y otros, cuyas obras se basan a este respecto en las premisas ortodoxas freudianas, estriba en el supuesto de que los métodos de educar a los niños son en sí mismos la causa de la formación peculiar de una cultura.

de su salud mental, requiere el conocimiento de los elementos específicos del modo capitalista de producción, de una "sociedad adquisitiva" en una era industrial. Aunque la exposición sea inevitablemente esquemática y elemental, como hecha por alguien que no es un economista, espero que, no obstante, bastará para formar la base del siguiente análisis del carácter social del hombre en la actual sociedad occidental.

LA ESTRUCTURA DEL CAPITALISMO Y EL CARÁCTER DEL HOMBRE

A. Capitalismo de los siglos XVII y XVIII

El sistema económico que se ha hecho predominante en Occidente desde los siglos XVII y XVIII es el capitalismo. No obstante los grandes cambios que han tenido efecto en el interior de ese sistema, hay ciertos rasgos que han perdurado a través de toda su historia, y, en relación con esos rasgos comunes, es legítimo emplear la palabra capitalismo para denominar el sistema económico existente durante todo ese período.

En resumen, esos rasgos comunes son: *1)* la existencia de hombres política y jurídicamente libres; *2)* el hecho de que hombres libres (trabajadores y empleados) vendan su trabajo al propietario de capital en el mercado de trabajo, mediante un contrato; *3)* la existencia del mercado de mercancías como mecanismo que determina los precios y regula el cambio de la producción social; *4)* el principio de que cada individuo actúa con el fin de conseguir una utilidad para sí mismo, y, sin embargo, se suponga que, a causa de la acción competidora de muchos, resulte para todos la mayor ventaja posible.

Aunque estos rasgos son comunes al capitalismo en todo el transcurso de los últimos siglos, los cambios que tuvieron efecto en ese tiempo son tan importantes como las analogías. Aunque lo que más nos interesa en nuestro análisis es el efecto que la estructura socioeconómica contemporánea ha tenido sobre el hombre, examinaremos siquiera sea brevemente los rasgos del capitalismo de los siglos XVII y XVIII, y los del capitalismo del siglo XIX que difieren del desenvolvimiento de la sociedad y del hombre en el siglo XX.

Al tratar de los siglos XVII y XVIII, deben mencionarse dos aspectos que caracterizan ese primer período del capitalismo. Primero, que la técnica y la industria estaban en sus comienzos, en

comparación con el desarrollo que alcanzaron en los siglos XIX y XX; y segundo, que todavía seguían ejerciendo una influencia considerable sobre las prácticas económicas de ese tiempo las prácticas e ideas de la cultura medieval. Así, se consideraba anticristiano y antimoral que un comerciante intentara atraerse a los clientes de otro reduciendo los precios o por cualesquiera otros incentivos. En la quinta edición del *Complete English Tradesman* (1745) se dice que desde la muerte del autor, Daniel Defoe, en 1731, "esta costumbre de vender a bajo precio ha llegado a extremos tan vergonzosos, que individuos particulares anuncian públicamente que venderán a bajo precio el resto de la mercancía".[3] El *Complete English Tradesman,* quinta edición, cita un caso concreto en que un "comerciante opulento", que poseía más dinero que sus competidores y que, por lo tanto, no tenía necesidad de acudir al crédito, compraba sus artículos directamente al productor, los transportaba por sí mismo, en vez de emplear un intermediario, y los vendía directamente al detallista, permitiendo a este último vender el material un penique más barato por yarda. El comentario del *Complete English Tradesman* es que el resultado de todo ese método no es otro que enriquecer a ese "hombre codicioso" y permitir a los demás comprar la tela un poco más barata, "ventaja muy pequeña" que no guarda relación con el daño causado a los demás hombres de negocios.[4] Encontramos prohibiciones análogas contra la venta a bajo precio en ordenanzas alemanas y francesas durante todo el siglo XVIII.

Bien conocido es el escepticismo de las gentes de aquella época en relación con las nuevas máquinas, por cuanto amenazaban acabar con el trabajo realizado por hombres. Colbert las llamaba "el enemigo del trabajo", y Montesquieu *(Esprit des lois,* XXIII, 15) dijo que las máquinas que reducen el número de trabajadores son "perniciosas". Las actitudes que acaban de mencionarse se basan en principios que habían determinado la vida humana durante muchos siglos. El más importante de ellos era que la sociedad y la economía existen para el hombre, y no el hombre para ellas. No se consideraba saludable ningún progreso si perjudicaba a un sector cualquiera de la sociedad; no es necesario decir que este concepto estaba estrechamente relacionado con las ideas tradicionalistas, por cuanto había que conservar el equilibrio social tradicional, y se reputaba dañina cualquier perturbación de ese equilibrio.

[3] Sigo aquí la exposición y cito los ejemplos que da W. Sombart, *Der Bourgeois.* Munich y Leipzig, 1923, pp. 201 *ss.*

[4] *Ibid.,* p. 206.

B. Capitalismo del siglo XIX

En en siglo XIX cambia la actitud tradicionalista del siglo XVIII, primero lentamente, después con gran rapidez. El ser humano viviente, con sus deseos y sus dolores, va dejando cada vez más de ocupar el centro del sistema, y ese lugar lo van ocupando los negocios y la producción. El hombre deja de ser "la medida de todas las cosas" en la esfera económica. El elemento más característico del capitalismo del siglo XIX fue ante todo la explotación despiadada del trabajador; se creía una ley natural o social el que centenares de miles de trabajadores vivieran a punto de morirse de hambre. Se suponía que el propietario de capital procedía en forma moralmente correcta si, en busca de ganancia, explotaba al máximo el trabajo que alquilaba. Difícilmente podía haber ningún sentimiento de solidaridad humana entre el capitalista y sus obreros. Regía como ley suprema en la esfera económica la ley de la selva. Atrás quedaban todas las ideas restrictivas de los siglos anteriores. Todo el mundo busca clientes, procura vender más barato que sus competidores, y la lucha de la competencia contra los iguales es tan despiadada e ilimitada como la explotación de los trabajadores. Con el empleo de la máquina a vapor crece la división del trabajo y crece también el tamaño de las empresas. El principio capitalista de que cada uno busca su propio provecho y contribuye así a la felicidad de todos se convierte en el principio guía de la conducta humana.

El mercado en cuanto primer regulador está libre de todos los elementos restrictivos tradicionales y se rige plenamente por sí mismo en el siglo XIX. Aunque todo el mundo cree que actúa de acuerdo con su propio interés, en realidad está determinado por las leyes anónimas del mercado y del mecanismo económico. El capitalista individual amplía su empresa no primordialmente porque *quiere* hacerlo, sino porque *tiene* que hacerlo, ya que —como dice Carnegie en su autobiografía— el aplazamiento de nuevas ampliaciones significa tanto como retroceder. Realmente, cuando un negocio crece, hay que seguir haciéndolo cada vez mayor, quiérase o no. En esta función de la ley económica que opera a espaldas del hombre y le obliga a hacer cosas sin darle libertad de decisión, vemos nosotros el comienzo de una constelación que no llega a su plenitud hasta el siglo XX.

En nuestros días no es la ley del mercado lo único que tiene vida propia y gobierna a los hombres, sino también el progreso de la ciencia y de la técnica. Por muchas razones, los problemas

y la organización de la ciencia en la actualidad son tales, que el científico no elige sus problemas; los problemas se imponen al científico. Cuando resuelve un problema, el resultado no es que se sienta más seguro o más cierto, sino que se le presentan otros diez problemas nuevos en vez del único que ha resuelto, y le obligan a resolverlos. El científico tiene que seguir adelante a paso cada vez más acelerado. Lo mismo puede decirse de las técnicas industriales. El ritmo de avance de la ciencia acelera el ritmo de progreso de la técnica. La física teórica nos impone los problemas de la energía atómica; el éxito en la producción de la bomba atómica nos obliga a fabricar la bomba de hidrógeno. *Nosotros* no elegimos nuestros problemas, sino que nos vemos empujados, obligados. ¿Qué es lo que nos empuja? Un sistema que no tiene ninguna finalidad ni meta fuera de sí mismo y que convierte al hombre en un apéndice suyo.

Mucho más diremos acerca de este aspecto de la impotencia del hombre, al analizar el capitalismo contemporáneo. En este punto, sin embargo, hemos de extendernos un poco más sobre la importancia del mercado moderno como mecanismo central de distribución de la producción social, ya que el mercado es la base de la formación de las relaciones humanas en la sociedad capitalista.

Si la riqueza de la sociedad correspondiera a las necesidades reales de todos los individuos, su distribución no constituiría ningún problema: cada individuo tomaría del producto social todo lo que quisiera o necesitara, y no habría ninguna necesidad de reglamentaciones, excepto en el sentido puramente *técnico* de la distribución. Pero, fuera de las sociedades primitivas, esta condición no se ha dado nunca hasta ahora en la historia humana. Las necesidades fueron siempre mayores que la suma total del producto humano, y, en consecuencia, había que reglamentar la manera de distribuirlo, cuántos y cuáles podían satisfacer óptimamente sus necesidades, y qué clase habría de contentarse con menos de lo que necesitaba. En las sociedades más avanzadas del pasado, esto se decidía esencialmente por la fuerza. Ciertas clases tenían poder para apropiarse lo mejor del producto social y para asignar a las demás clases el trabajo más duro y más sucio y una parte menor del producto. Con frecuencia, la fuerza estaba complementada con la tradición social y religiosa, la cual constituía una fuerza psíquica tan poderosa entre el pueblo, que muchas veces hacía innecesaria la amenaza de la fuerza física.

El mercado moderno es un mecanismo de distribución que se regula automáticamente, lo cual hace innecesario dividir la producción social según un plan nuevo o tradicional, y así se elimina

la necesidad de usar la fuerza en el seno de la sociedad. Naturalmente, la ausencia de fuerza es más aparente que real. El obrero que tiene que aceptar la tarifa de salarios que se le ofrece en el mercado de trabajo se ve obligado a aceptar las condiciones del mercado porque de otro modo no sobreviviría. Así, la "libertad" del individuo es ilusoria en gran parte. Se da cuenta de que no hay ninguna fuerza *exterior* que le obligue a suscribir ciertos contratos; se da menos cuenta de las leyes del mercado que operan a espaldas suyas, por decirlo así; y, en consecuencia, se cree libre cuando en realidad no lo es. Pero aunque esto es así, el método capitalista de distribución mediante el mecanismo del mercado es mejor que cualquier otro método de los ideados hasta ahora en una sociedad de clases, porque es una base para la relativa libertad política del individuo, característica de la democracia capitalista.

El funcionamiento económico del mercado descansa sobre la *competencia* de muchos individuos que quieren vender sus mercancías en el mercado correspondiente, así como desean vender su trabajo o sus servicios en el mercado de trabajo o de personalidades. Esta necesidad económica de la competencia condujo, especialmente en la segunda mitad del siglo XIX, a una actitud cada vez más competitiva, caracterológicamente hablando. El individuo se sentía impulsado por el deseo de sobrepasar a su competidor, con lo cual resultaba totalmente invertida la actitud característica de la época feudal, según la cual cada uno tenía en el orden social su lugar tradicional, con el que debía contentarse. En oposición a la estabilidad social del régimen medieval, se produjo una movilidad social inaudita, en la que cada uno luchaba por conquistar los mejores lugares, aunque eran muy pocos los llamados a ocuparlos. En esta rebatiña por el éxito, hicieron quiebra las reglas sociales y morales de la solidaridad humana; la importancia de la vida consistía en ser el primero en una carrera de competencia.

Otro factor que constituye el modo capitalista de producción es que en este sistema la finalidad de toda actividad económica es la *ganancia*. Ahora bien, deliberada o indeliberadamente se ha producido gran confusión en torno de este "móvil de la ganancia" del capitalismo. Se nos ha dicho —y con razón— que la actividad económica sólo tiene sentido si su consecuencia es una ganancia, es decir, si ganamos más de lo que gastamos en el acto de producción. Para vivir, aun el artesano precapitalista tenía que gastar en materia prima y en los salarios de sus aprendices menos de lo que percibía como precio de su producto. En toda socie-

dad que sostiene una industria, simple o complicada, el valor del producto vendible tiene que exceder al costo de producción a fin de conseguir el capital necesario para sustituir la maquinaria y otros instrumentos con objeto de desenvolver y aumentar la producción. Pero la consecuencia no es la cuestión de la ganancia que deje la producción. Nuestro problema está en que nuestro móvil para producir no es la utilidad social, no es la satisfacción que produzca el proceso del trabajo por sí mismo, sino las utilidades derivadas de las inversiones. La utilidad de su producto para el consumidor no tiene por qué interesar en absoluto al capitalista individual. No quiere esto decir que el capitalista, psicológicamente hablando, sea arrastrado por un ansia insaciable de dinero. Puede ser así o no, pero no es esencial al modo capitalista de producción. En realidad, la codicia fue el móvil del capitalista con mucha más frecuencia en una etapa anterior que en la actualidad, en que la propiedad y la dirección de las empresas son en gran parte independientes entre sí, y en que la finalidad de obtener mayores utilidades está subordinada al deseo de la expansión incesante y al buen funcionamiento de los negocios.

En el sistema actual, el ingreso puede ser totalmente independiente del esfuerzo o el servicio personal. El propietario de capital puede ganar sin trabajar. La esencial función humana del cambio de esfuerzo por dinero puede convertirse en la manipulación abstracta de dinero para obtener más dinero. Resulta esto absolutamente manifiesto en el caso del propietario ausentista de una empresa industrial. Lo mismo da que sea propietario de toda la empresa o que sólo sea accionista de ella. En cualquier caso, hace utilidades con su capital y con el trabajo de los demás, sin tener que hacer ningún esfuerzo por sí mismo. Se han intentado muchas justificaciones piadosas de este estado de cosas. Se ha dicho que las utilidades eran el pago de los riesgos que corre con sus inversiones, o de las privaciones que se impone para ahorrar y que le permiten acumular el capital que después puede invertir. Pero apenas es necesario demostrar que esos factores marginales no alteran el hecho elemental de que el capitalismo permite hacer utilidades sin esfuerzo personal y sin realizar ninguna función productora. Pero aun respecto de quienes trabajan y realizan servicios, sus ingresos no guardan una proporción razonable con los esfuerzos que realizan. Las ganancias de un maestro de escuela son sólo una pequeña parte de las de un médico, no obstante que su función social es de igual importancia y nada menor su esfuerzo personal. El obrero minero gana una pequeña parte de lo que gana el director de la mina, aunque su esfuerzo

personal es mayor, si se tienen en cuenta los peligros e incomodidades inherentes a su trabajo.

Lo que caracteriza la distribución del ingreso en el capitalismo es la falta de una proporción equilibrada entre el esfuerzo y el trabajo de un individuo y la consideración social que se le concede en forma de compensación financiera. En una sociedad más pobre que la nuestra, esa desproporción tendría por consecuencia extremos de lujo y de pobreza mayores de lo que tolerarían nuestras normas morales. Pero yo no deseo subrayar los efectos materiales de esa desproporción, sino sus efectos morales y psicológicos. Uno de estos efectos es la desvalorización del trabajo, de los esfuerzos y las habilidades del hombre. Otro es que, mientras que mi ganancia esté limitada por mi esfuerzo, mis deseos también están limitados. Por otra parte, si mi ingreso no es proporcionado a mi esfuerzo, no habrá limitaciones para mis deseos, ya que su satisfacción es cosa que depende de las oportunidades que ofrecen determinadas situaciones del mercado, y no de mis propias capacidades.[5]

El capitalismo del siglo XIX fue un capitalismo verdaderamente *privado*. Los individuos veían y aprovechaban nuevas oportunidades, actuaban económicamente, buscaban métodos nuevos, adquirían riqueza tanto para la producción como para el consumo, y gozaban de esa riqueza. Este placer de la riqueza, aparte de la competencia y de la busca de utilidades, es uno de los aspectos fundamentales del carácter de las clases media y alta del siglo XIX. Es de la mayor importancia señalar este rasgo ya que, en lo que respecta al placer de la riqueza y del ahorro, el hombre actual difiere tanto de sus abuelos. La manía del ahorro y de la propiedad, realmente, se ha convertido en el rasgo característico de la clase más atrasada, la clase media baja, y es mucho más frecuente en Europa que en América. Tenemos aquí uno de los ejemplos en que un rasgo del carácter social, que fue en un tiempo el de la clase más avanzada, se ha convertido, en el proceso del desarrollo económico, en anticuado, por así decirlo, y ha sido conservado por los sectores que menos han evolucionado.

Caracterológicamente, el placer de la propiedad fue descrito por Freud como un aspecto importante del "carácter anal". Par-

[5] Encuentro aquí la misma diferencia que existe respecto de los deseos físicos en contraste con los que no tienen raíces somáticas; mi deseo de comer, por ejemplo, está autorregulado por mi organización fisiológica, y sólo en casos patológicos no está regulado por un punto de saturación fisiológica. La ambición, el ansia de poder, etc., que no están enraizadas en necesidades fisiológicas del organismo, no tienen esos mecanismos autorreguladores, y ésa es la razón de que crezcan constantemente y sean tan peligrosas.

tiendo de una premisa teórica diferente, describí yo el mismo cuadro clínico en relación con la orientación acumulativa. Como todas las demás orientaciones del carácter, la acumulativa tiene aspectos positivos y negativos, y el que predominen unos u otros depende de la fuerza relativa de la orientación productiva en el carácter individual o en el social. Los aspectos positivos de esta orientación, tal como los he expuesto en *Ética y psicoanálisis*, son: sentido práctico, economía, solicitud, reserva, cautela, tenacidad, imperturbabilidad, orden, método y lealtad. Los aspectos negativos correspondientes son: falta de imaginación, mezquindad, desconfianza, frialdad, avidez, obstinación, indolencia, pedantería, obsesividad y afán de posesión.[6] Fácilmente puede advertirse que en los siglos XVIII y XIX, en que la orientación acumulativa se engranaba con las necesidades del progreso económico, predominaron las características positivas, mientras que en el siglo XX, en que esas características son rasgos anticuados de una clase anticuada, casi existen exclusivamente los aspectos negativos.

La quiebra del principio tradicional de solidaridad humana condujo a formas nuevas de explotación. En la sociedad feudal se atribuían al señor el derecho divino a exigir servicios y cosas a sus vasallos, pero al mismo tiempo estaba obligado por la costumbre a responder de sus vasallos, a protegerlos y a proporcionarles por lo menos lo estrictamente necesario para vivir según el nivel tradicional de vida. La explotación feudal tenía lugar en un sistema de mutuas obligaciones humanas, y así estaba gobernada por ciertas restricciones. La explotación, tal como tenía lugar en el siglo XIX, era algo esencialmente distinto. El obrero, o más bien su trabajo, era una mercancía que compraba el propietario de capital, no diferente en esencia de cualquiera otra mercancía de las usuales en el mercado, y el comprador la usaba a su máxima capacidad. Puesto que había sido comprada por su precio justo en el mercado de trabajo, no podía haber reciprocidad ni obligación de ninguna clase por parte del propietario de capital, aparte de pagar los salarios. Si quedaban sin trabajo centenares de miles de trabajadores y a punto de perecer de hambre, aquello era mala suerte suya, consecuencia de la inferioridad de sus talentos, o simplemente de una ley social y natural que no podía ser modificada. La explotación ya no era personal, sino que se había hecho anónima, por decirlo así. Era la ley del mercado la que condenaba a un hombre a trabajar por un jornal de

[6] Véase *Ética y psicoanálisis*, p. 120.

hambre, y no la intención o la avaricia de otro individuo. Nadie era responsable ni culpable, nadie podía hacer cambiar las circunstancias. Se trataba de las leyes de hierro de la sociedad, o así parecía al menos.

En el siglo XX desapareció en gran parte la explotación capitalista tal como era habitual en el siglo XIX. Pero esto no debe oscurecer la visión del hecho de que el capitalismo del siglo XX, lo mismo que el del siglo XIX, se basa en el principio común a todas las sociedades de clases: *el empleo del hombre por el hombre.*

Desde que el capitalismo moderno "emplea" trabajo, la forma social y política de esa explotación ha cambiado; lo que no ha cambiado es que el propietario de capital emplea a otros hombres con el objeto de tener utilidades. El concepto básico de *uso* o *empleo* no tiene nada que ver con que los modos de trato humano sean crueles o no, sino con el hecho fundamental de que un hombre sirve a otro para fines que no son los suyos, sino los del patrono. El concepto de empleo del hombre por el hombre no tiene nada que ver ni aun con la cuestión de si un hombre emplea a otro o se emplea a sí mismo. El hecho sigue siendo el mismo: que un hombre, un ser humano viviente, deja de ser un fin en sí mismo y se convierte en un medio para los intereses económicos de otro hombre o de sí mismo, o de un gigante impersonal, el mecanismo económico.

Hay dos objeciones obvias contra las afirmaciones anteriores. Una es que el hombre moderno es libre para aceptar o rechazar un contrato, y, en consecuencia, es participante voluntario de su relación social con el patrono, y no una "cosa". Pero esta objeción ignora el hecho de que, en primer lugar, el trabajador no tiene opción para aceptar las condiciones existentes, y, en segundo lugar, que aun cuando no se viera obligado a aceptar esas condiciones, no por eso dejaría de ser "empleado", es decir, usado para fines que no son los suyos, sino los del capital a cuya ganancia sirve.

La otra objeción es que toda vida social, aun en su forma más primitiva, requiere cierto grado de cooperación social, y hasta de disciplina, y que, indudablemente, en la forma más compleja de producción industrial una persona tiene que desempeñar ciertas funciones necesarias y especializadas. Aunque esta afirmación es totalmente exacta, ignora una diferencia fundamental: en una sociedad en que ninguna persona tiene poder sobre otra, cada una de ellas realiza sus funciones a base de cooperación y mutualidad. Nadie puede mandar a otro, salvo en lo que permitan

unas relaciones basadas en la cooperación mutua, en el amor, en la amistad o en vínculos naturales. En realidad, vemos que esto existe en muchas situaciones de nuestra sociedad actual: la cooperación normal de marido y mujer en su vida familiar ya no está, en gran medida, determinada por el poder del marido para mandar a su mujer, como existió en formas más antiguas de sociedad patriarcal, sino en el principio de la cooperación y la mutualidad. Lo mismo puede decirse de las relaciones entre amigos, en cuanto se prestan mutuamente ciertos servicios y cooperan entre sí. En esas relaciones nadie se atrevería a pensar en *mandar* a la otra persona; la única razón para esperar su ayuda estriba en el sentimiento recíproco de amor, de amistad o simplemente de solidaridad humana. La ayuda de otra persona la consigo porque mi esfuerzo activo, como ser humano, educe sin violencia su amor, su amistad y su simpatía. No es éste el caso en la relación de obrero y patrono. El patrono ha comprado los servicios del trabajador, y aunque lo trate con mucha humanidad, lo cierto es que lo manda no a base de mutualidad, sino a base de haber comprado su fuerza de trabajo por tantas horas diarias.

El uso del hombre por el hombre es expresivo del *sistema de valores* que sirve de base al sistema capitalista. *El capital, pasado muerto, emplea la vitalidad y la fuerza del presente.* En la jerarquía capitalista de valores, el capital ocupa lugar más elevado que el trabajo, las cosas acumuladas más que las manifestaciones de la vida. El capital emplea trabajo, y no es el trabajo el que emplea capital. La persona que tiene capital manda a la persona que "sólo" tiene su vida, su destreza humana, su vitalidad y su productividad creadora. "Las cosas" están por encima del hombre. El conflicto entre capital y trabajo es mucho más que el conflicto entre dos clases, más que la lucha por una participación en el producto social. Es el conflicto entre dos principios de valoración: *el conflicto entre el mundo de las cosas y su acumulación y el mundo de la vida y su productividad.*[7]

Íntimamente relacionado con el problema de la explotación y el uso, aunque todavía más complicado, es el problema de la *autoridad* en el hombre del siglo XIX. Todo sistema social en que un sector de la población es mandado por otro, especialmente si el último es una minoría, tiene que basarse en un fuerte sentido de *autoridad*, sentido que es más vigoroso en una sociedad acentuadamente patriarcal en que se supone que el sexo masculino es superior al sexo femenino y debe mandarlo. Como el proble-

[7] Véase el estudio de R. M. Tawney sobre el mismo punto en *The Acquisitive Society*. Harcourt Brace & Company. Nueva York, 1920, p. 99.

ma de la autoridad es tan fundamental para nuestra comprensión de las relaciones humanas en cualquier tipo de sociedad, y puesto que la actitud de la autoridad ha cambiado fundamentalmente del siglo XIX al XX, me propongo iniciar el estudio de este problema refiriéndome a una diferenciación de la autoridad que formulé en *Miedo a la libertad* y que todavía me parece suficientemente válida para citarla como base del estudio que viene a continuación: la autoridad no es una cualidad que "tiene" una persona, en el sentido en que tiene cosas o cualidades físicas. La autoridad hace referencia a una relación interpersonal en que una persona considera a otra superior a ella misma. Pero hay una diferencia fundamental entre un tipo de relación superioridad-inferioridad que puede llamarse autoridad *racional*, y otro que puede llamarse autoridad *inhibitoria* o irracional.

Un ejemplo mostrará claramente lo que quiero decir. Las relaciones entre maestro y estudiante y entre amo y esclavo se basan en la superioridad del uno sobre el otro. Los intereses del maestro y el discípulo se orientan en la misma dirección. El maestro se siente satisfecho si logra hacer adelantar al discípulo; si no lo consigue, el fracaso es suyo y de éste. Del otro lado, el amo del esclavo desea explotarlo todo lo que le sea posible, y cuanto más saca de él, más satisfecho está. Al mismo tiempo, el esclavo procura defender lo mejor que puede su derecho a un mínimo de felicidad. Los intereses de ambos son definitivamente antagónicos, puesto que lo que es ventajoso para el uno es perjudicial para el otro. La superioridad tiene una función diferente en uno y otro caso: en el primero, constituye la condición para ayudar a la persona sometida a la autoridad; en el segundo, es la condición para su explotación.

Las dinámicas de la autoridad en estos dos tipos son también diferentes: cuanto más aprende el estudiante, menor es la distancia entre él y el maestro, pues se va haciendo cada vez más igual al maestro mismo. En otras palabras, *la relación de la autoridad racional tiende a disolverse;* pero cuando la superioridad sirve de base a la explotación, la distancia viene a ser mayor cuanto más perdura.

La situación psicológica es diferente en cada una de estas situaciones de autoridad. En la primera prevalecen los elementos de amor, admiración o gratitud. La autoridad es, al mismo tiempo, un ejemplo con el que uno desea identificarse parcial o totalmente. En la segunda, nacerán el resentimiento y la hostilidad contra el explotador, puesto que la subordinación es opuesta a los intereses del subordinado. Pero muchas veces, como en el caso

del esclavo, su odio sólo conduciría a conflictos que someterían al esclavo a nuevos sufrimientos, sin ninguna probabilidad de ganar. Por lo tanto, habitualmente la tendencia será a reprimir el sentimiento de odio y, en ocasiones, aun a reemplazarlo por una admiración ciega. Esto tiene dos funciones: *1)* eliminar el doloroso y peligroso sentimiento de odio; y *2)* suavizar el sentimiento de humillación. Si la persona que me manda es tan maravillosa o tan perfecta, no tengo por qué avergonzarme de obedecerla. No puedo ser su igual, porque es mucho más fuerte, más sabia, más buena, etc., que yo (por supuesto, todo el proceso es inconsciente). En consecuencia, en el tipo inhibitorio de autoridad, tenderán a *aumentar* el factor odio o el factor sobrestimación y admiración irracionales. En el tipo racional de autoridad la fuerza de los vínculos emocionales tenderá a *disminuir* en proporción directa al grado en que la persona sometida a la autoridad se haga más fuerte y, en consecuencia, más parecida a la persona que ejerce dicha autoridad.

La diferencia entre autoridad racional y autoridad inhibitoria no es más que relativa. Hasta en la relación entre esclavo y amo hay algunas ventajas para el esclavo: por lo menos, recibe un mínimo de alimento y protección que le permiten trabajar para su amo. Por otra parte, sólo en unas relaciones ideales entre maestro y estudiante encontramos una ausencia total de antagonismo de intereses. Hay muchos grados entre estos dos casos extremos, como, por ejemplo, en las relaciones entre el obrero de una fábrica y su patrono, o en las del hijo de un granjero con su padre, o en las del ama de casa con su marido. Pero, aunque en la realidad se dan mezclados los dos tipos de autoridad, son esencialmente diferentes, y el análisis de una situación concreta de autoridad debe determinar siempre el peso mayor que en ella tiene cada uno de esos dos tipos.

El carácter social del siglo XIX es un buen ejemplo de mezcla de autoridad racional y de autoridad irracional. El carácter de la sociedad era esencialmente jerárquico, aunque no ya como el carácter jerárquico de la sociedad feudal, basado en el derecho divino y en la tradición, sino más bien en la posesión de capital: quienes lo poseían podían comprar y, por lo tanto, mandar, el trabajo de quienes no lo poseían, y estos últimos tenían que obedecer so pena de morirse de hambre. Había cierta mezcla del nuevo y del viejo tipo jerárquico. El estado, particularmente en la forma monárquica, cultivaba las viejas virtudes de la obediencia y la sumisión, para aplicarlas a contenidos y valores nuevos. La obediencia, en la clase media del siglo XIX, fue todavía

una de las virtudes fundamentales, y la desobediencia uno de los vicios elementales.

Pero, al mismo tiempo, la autoridad racional se había desarrollado al lado de la autoridad irracional. Desde la Reforma y el Renacimiento, el hombre empezó a contar con su propia razón como guía para la conducta y para los juicios de valor. Se sintió orgulloso de tener sus propias convicciones, y respetó la autoridad de los científicos, los filósofos y los historiadores, que le ayudaban a formar sus propios juicios y a sentirse seguro de sus convicciones. La distinción entre lo verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto, revestía suprema importancia y, en verdad, tanto la conciencia moral como la intelectual ocuparon un lugar importantísimo en la estructura del carácter del hombre del siglo XIX. Puede no haber aplicado las normas de su conciencia a los hombres de otro color o de otra clase social, pero estaba en cierta medida determinado por su noción de lo justo y lo injusto, y al menos se sentía cohibido por la conciencia de proceder mal, si no lograba evitar la acción injusta.

Íntimamente relacionado con ese sentimiento de la conciencia intelectual y moral está otro rasgo característico del siglo XIX: el sentimiento de orgullo y de dominio. Si miramos hoy algunos cuadros representativos de la vida en el siglo XIX, el hombre con barba, con sombrero de copa y con bastón de paseo, fácilmente nos impresionará con los aspectos ridículos y negativos del orgullo masculino del siglo XIX: la vanidad del hombre y la ingenua creencia en sí mismo como logro supremo de la naturaleza y de la historia; pero, sobre todo si pensamos en la ausencia de ese rasgo en nuestro propio tiempo, podemos ver los aspectos positivos de ese orgullo. El hombre tenía la sensación de haber montado en la silla, por así decirlo, de haberse librado del dominio de las fuerzas naturales y de haberse convertido en amo de ellas por primera vez en la historia. Se había liberado de las ataduras de la superstición medieval, y hasta consiguió, en los cien años transcurridos entre 1814 y 1914, crear uno de los períodos más pacíficos que ha conocido la historia. Se sentía a sí mismo como un individuo, sujeto únicamente a las leyes de la razón y actuando según sus propias decisiones.

En resumen, podemos, pues, decir que el carácter social del siglo XIX fue esencialmente competidor, acumulativo, explotador, autoritario, agresivo e individualista. Anticipándonos a lo que después hemos de decir, ya podemos subrayar aquí la gran diferencia existente entre el capitalismo del siglo XIX y el del siglo XX. En este último, en vez de la orientación explotadora y acumula-

tiva, encontramos la orientación receptiva y mercantil. En vez de competencia, encontramos una tendencia creciente al "trabajo en equipo"; en lugar de la tendencia a utilidades sin cesar crecientes, el deseo de un ingreso fijo y seguro; en lugar de explotación, la tendencia a compartir y generalizar la riqueza, y a manejar tanto a otros como a sí mismo; en lugar de autoridad racional e irracional, pero *franca*, encontramos la autoridad *anónima*, la autoridad de la opinión pública y del mercado;[8] en vez de conciencia individual, la necesidad de adaptarse y de ser aprobado por los demás; en lugar del sentimiento de orgullo y de dominio, un sentimiento cada vez mayor, aunque acentuadamente inconsciente, de impotencia.[9]

Si volvemos la vista a los problemas patológicos del hombre del siglo XIX, veremos que están, naturalmente, estrechamente relacionados con las peculiaridades de su carácter social. La actitud explotadora y acumulativa era fuente de sufrimiento humano y de falta de respeto para la dignidad del hombre; fue la causa de que Europa explotara a África y Asia, y a su propia clase trabajadora, despiadadamente y sin consideración para los valores humanos. Otro factor patógeno del siglo XIX, el papel de la autoridad irracional y la necesidad de someterse a ella, condujo a la represión de ideas y sentimientos que la sociedad declaró tabús. El síntoma más claro fue la represión del sexo y de todo lo natural en el cuerpo, en los movimientos, en las ropas, en el estilo arquitectónico, etc. Esa represión tuvo por consecuencia, como pensaba Freud, formas diversas de patología neurótica.

Los movimientos de reforma del siglo XIX y comienzos del XX, encaminados a curar la patología social, partieron de esos síntomas principales. Todas las formas del socialismo, desde el anarquismo hasta el marxismo, subrayaban la necesidad de abolir la explotación y de transformar al trabajador en un ser humano independiente, libre y respetado; todas creían que si se suprimía el sufrimiento económico y se libraba al trabajador del dominio del capitalista, alcanzarían su plenitud todas las realizaciones positivas del siglo XIX, a la vez que desaparecerían sus vicios. De manera análoga, creía Freud que si disminuyera mucho la represión sexual,

[8] No obstante, como lo dejan ver Rusia y Alemania, la huida frente a la libertad también puede tomar la forma, en el siglo XX, de una sumisión completa a la autoridad franca e irracional.

[9] Debo añadir que la precedente descripción es exacta, principalmente por lo que afecta a la clase media del siglo XIX. El trabajador y el agricultor eran diferentes en muchos aspectos esenciales. Uno de los rasgos del desenvolvimiento del siglo XX consiste en la desaparición casi completa de las diferencias de carácter entre las distintas clases sociales, especialmente entre aquellas que viven en las ciudades.

disminuirían, en consecuencia, las neurosis y todas las formas de enfermedad mental (aunque al final de su vida se redujo cada vez más su optimismo inicial). Los liberales creían que la liberación total de las autoridades irracionales produciría un nuevo milenario. Las prescripciones para el tratamiento de los males humanos dadas por los liberales, los socialistas y los psicoanalistas, aunque diferentes entre sí, encajan en la patología y la sintomatología características del siglo XIX. ¿Qué más natural que esperar que la abolición de la explotación y del sufrimiento económico, o la supresión de la represión sexual y de la autoridad irracional, harían ingresar al hombre en una era de libertad, felicidad y progreso mayores que los que había conocido en el siglo XIX?

Ha pasado medio siglo, y han quedado satisfechas las principales demandas de los reformadores del siglo XIX. En el país más adelantado económicamente, los Estados Unidos, la explotación económica de las masas ha desaparecido en tal medida, que habría parecido fantástica en tiempos de Marx. La clase obrera, en vez de ir quedándose atrás en el desarrollo económico de la sociedad en general, tiene una participación creciente en la riqueza nacional, y es una suposición perfectamente válida que, siempre que no sobrevenga alguna gran catástrofe, dentro de una o dos generaciones no habrá en los Estados Unidos pobreza manifiesta. Íntimamente relacionado con la creciente supresión del sufrimiento económico, está el hecho de que la situación humana y política del trabajador ha cambiado radicalmente. A través, en gran parte, de sus sindicatos, se ha convertido en un "participante" social en la dirección de las empresas. Ya no se le puede explotar o despedir como hace sólo treinta años. Indudablemente, ya no necesita mirar al patrono como a un ser más elevado y superior. Ni lo adora ni lo odia, aunque quizás lo envidie por haber avanzado más hacia la consecución de metas socialmente deseables. Por lo que se refiere a la sumisión a la autoridad irracional, el cuadro ha cambiado por completo desde el siglo XIX, en cuanto a las relaciones padre-hijo. Los hijos ya no tienen miedo a sus padres. Son compañeros, y si alguien se siente un poco incómodo, no son los hijos, sino los padres, que temen no estar a la altura de los tiempos. En la industria lo mismo que en el ejército, hay un espíritu de "trabajo en equipo" y de igualdad que parecería increíble hace cincuenta años. Además de todo eso, la represión sexual ha disminuido de manera notable; después de la primera Guerra Mundial se realizó una revolución sexual en que se arrojaron por la borda los viejos principios e inhibiciones. La idea de no satisfacer un deseo sexual se con-

sideró anticuada o insana. Aunque hubo cierta reacción contra esta actitud, en general casi ha desaparecido el sistema de represiones y tabús del siglo XIX.

En relación con las normas del siglo XIX, hemos conseguido todo lo que parecía necesario para tener una sociedad más sana, y en realidad muchas personas que todavía piensan con ideas del siglo pasado están convencidas de que seguimos progresando. En consecuencia, también creen que la única amenaza contra nuevos avances está en las sociedades autoritarias como la Unión Soviética, que, con su despiadada explotación económica de los trabajadores para acumular capital más rápidamente, y su despiadada autoridad política necesaria para continuar dicha explotación, se parece en muchos aspectos a la primera fase del capitalismo. Mas, para quienes no miran nuestra actual sociedad con ojos del siglo XIX, es evidente que la satisfacción de las esperanzas del siglo XIX no ha dado en absoluto los resultados esperados. En realidad, parece que, no obstante la prosperidad material y libertad política y sexual, el mundo de mediados del siglo XX está mentalmente más enfermo que el de mediados del siglo XIX. Ciertamente, "no corremos peligro de convertirnos en esclavos, sino de convertirnos en autómatas", como dijo Adlai Stevenson de manera tan concisa.[10] No hay ninguna autoridad manifiesta que nos intimide, pero estamos gobernados por la autoridad anónima del conformismo. No nos sometemos a ninguna personalidad, no tenemos conflictos con la autoridad, pero tampoco tenemos convicciones personales propias, casi no tenemos individualidad, casi no tenemos la sensación de nuestra identidad. Es absolutamente evidente que el diagnóstico de nuestra patología no puede seguir las directrices del siglo XIX. Tenemos que reconocer los problemas patológicos específicos de nuestro tiempo para llegar al convencimiento de que hay que salvar al mundo occidental de un desequilibrio cada vez mayor. Intentaremos ese diagnóstico en la sección siguiente, que trata del carácter social del hombre occidental en el siglo XX.

C. La sociedad del siglo XX

1. *Cambios sociales y económicos*

En el capitalismo han sobrevenido cambios radicales en la técnica industrial, en la economía y en la estructura social, entre el

[10] En su discurso de 1954 en la Universidad de Columbia.

siglo XIX y mediados del XX. No son menos señalados y fundamentales los cambios en el carácter del hombre. Aunque ya hemos mencionado ciertos cambios del capitalismo del siglo XIX al del siglo XX —cambios en la forma de explotación, en la forma de autoridad, en el papel de la propiedad—, el siguiente estudio versará sobre los rasgos económicos y caracterológicos del capitalismo contemporáneo más fundamentales de nuestro tiempo, aun cuando quizás tengan su origen en el siglo pasado o aun antes.

Para comenzar con una aseveración negativa, en la sociedad occidental contemporánea van desapareciendo cada vez más los rasgos feudales y se va manifestando de manera cada vez más clara la forma pura de sociedad capitalista. Sin embargo, la ausencia de restos feudales es todavía mucho más marcada en los Estados Unidos que en la Europa occidental. El capitalismo no sólo está más avanzado y es más poderoso en los Estados Unidos que en Europa, sino que además es el modelo hacia el que tiende el capitalismo europeo. Y es su modelo no porque Europa procure imitarlo, sino porque es la forma más progresiva de capitalismo, libre de reliquias y trabas feudales. La herencia feudal tiene, al lado de sus cualidades evidentemente negativas, muchos rasgos humanos que, comparados con la actitud producida por el capitalismo puro, son extraordinariamente atractivos. La crítica europea de los Estados Unidos se basa esencialmente en los viejos valores humanos del feudalismo, en la medida en que aún se mantienen vivos en Europa. Es una crítica del presente en nombre de un pasado que está desapareciendo rápidamente en la misma Europa. La diferencia entre Europa y los Estados Unidos en este respecto no es más que la diferencia entre una fase antigua y una fase nueva del capitalismo, entre su capitalismo mezclado aún con restos feudales y el capitalismo en su forma pura.

El cambio más manifiesto del siglo XIX al XX es el de la técnica, el mayor uso de la máquina de vapor, del motor de combustión interna, de la electricidad, y el comienzo del empleo de la energía atómica. El proceso se caracteriza por la creciente sustitución de trabajo manual por trabajo mecánico, y además por la sustitución de la inteligencia humana por la inteligencia de las máquinas. Mientras en 1850 el hombre proporcionaba el 15 por ciento de la energía de trabajo, los animales el 79 por ciento y las máquinas el 6 por ciento, la proporción en 1960 será del 3 por ciento, el 1 por ciento y el 96 por ciento respectivamente.[11] A mediados del siglo XX hallamos una tendencia cada vez más mar-

[11] Véase Th. Carskadom y R. Modley, *U.S.A., Measure of a Nation*, The Macmillan Company, Nueva York, 1949, p. 3.

cada al empleo de máquinas reguladas automáticamente, que tienen su propio "cerebro" y que han causado un cambio fundamental en todo el proceso de producción.

El cambio técnico en el modo de producción es causado por la creciente concentración de capital, que a su vez lo necesita. El aumento del número e importancia de empresas pequeñas está en proporción directa con el aumento de grandes colosos económicos. Algunas cifras darán concreción al cuadro que, en sus líneas generales, es muy bien conocido. De 573 sociedades anónimas norteamericanas independientes que cubrieron la mayor parte de los valores negociados en la Bolsa de Nueva York en 1930, 130 compañías representaban más del 80 por ciento de los activos de todas las compañías representadas. Las 200 corporaciones no bancarias mayores controlaban "aproximadamente la mitad de toda la riqueza corporativa no bancaria, mientras que la otra mitad era propiedad de más de 300,000 compañías menores".[12] Hay que recordar además que la influencia de una de esas grandes compañías se extendía mucho más allá de los activos que tenía bajo su control directo. "Las compañías menores que venden a las grandes o les compran, es muy probable que sean influidas por ellas en medida mucho mayor que por otras compañías pequeñas con las que hagan operaciones. En muchos casos la continuidad de la prosperidad de la compañía pequeña depende de la protección de la grande, y casi inevitablemente los intereses de ésta última se convierten en intereses de la primera. La influencia de la gran compañía sobre los precios con frecuencia aumenta mucho meramente por ser compañía muy grande, aun cuando todavía no haya empezado a convertirse en un monopolio. Su influencia política puede ser enorme. En consecuencia, si la mitad aproximadamente de la riqueza corporativa está controlada por doscientas grandes sociedades anónimas, y la otra mitad por compañías pequeñas, es justo suponer que mucho más de la mitad de la industria está dominada por aquellas grandes empresas. Esta concentración resulta aún más significativa cuando se recuerda que a consecuencia de ella 2,000 individuos aproximadamente, de una población de ciento veinticinco millones, están en situación de controlar y dirigir la mitad de la industria."[13] Esta concentración de poder ha seguido aumentando después de 1933, y aún no se ha detenido.

El número de hombres de empresa que trabajan para sí ha

[12] Véase A. A. Berle, Jr. y G. C. Means, *The Modern Corporation and Private Property*, The Macmillan Company, Nueva York, 1940, pp. 27-8.

[13] *Ibid.*, pp. 32-3.

disminuido considerablemente. Mientras a principios del siglo XIX aproximadamente las cuatro quintas partes de la población ocupada eran hombres de empresa que trabajaban para sí mismos, hacia 1870 sólo pertenecían a este grupo una tercera parte, y en 1940 esta antigua clase media comprendía únicamente la quinta parte de la población ocupada, es decir, únicamente el 25 por ciento de su fuerza relativa cien años antes. Veintisiete mil empresas gigantes, que constituyen sólo el 1 por ciento del total de empresas de los Estados Unidos, emplean más del 50 por ciento de toda la gente ocupada hoy en negocios, mientras que, por otra parte, 1.500,000 empresas individuales (no agrícolas) emplean sólo el 6 por ciento de todas las personas que trabajan en negocios.[14]

Como ya lo indican estas cifras, paralelo a la concentración de las empresas es el enorme aumento de empleados en las mayores de ellas. Mientras que la antigua clase media, compuesta de agricultores, negociantes independientes y profesionales, constituía anteriormente el 85 por ciento de toda la clase media, ahora sólo es el 44 por ciento; las nuevas clases medias han aumentado del 15 por ciento al 56 por ciento en el mismo período. Esta nueva clase media está formada por directores, que han pasado del 2 por ciento al 6 por ciento; por profesionales asalariados, que han aumentado del 4 por ciento al 14 por ciento; agentes de ventas, que subieron del 7 por ciento al 14 por ciento; y de empleados de oficina, que pasaron del 2 por ciento al 22 por ciento. Al mismo tiempo, la nueva clase media ha subido del 6 por ciento al 25 por ciento de la fuerza total de trabajo entre 1870 y 1940, mientras los obreros manuales han bajado del 61 al 55 por ciento de la fuerza de trabajo en el mismo tiempo. Como dijo Mills, muy concisamente: "*...es menor el número de individuos que manipulan cosas; es mayor el de los que manejan a personas y símbolos*".[15]

Paralelamente al aumento de la importancia de las empresas gigantes, ha tenido lugar otro proceso de la mayor importancia: la separación creciente de la dirección y la propiedad. Este punto está ilustrado con cifras reveladoras en la clásica obra de Berle y Means. De 144 compañías de que pudo conseguirse información entre las 200 grandes empresas (en 1930), sólo 20 tenían menos de 5,000 accionistas, mientras que 71 tenían entre 20,000

[14] Estas cifras han sido tomadas de *White Collar*, por C. W. Mills, Oxford University Press, Nueva York, 1951, pp. 63 *ss.*

[15] *Loc. cit.*, p. 63.

y 500,000.[16] Sólo en las compañías pequeñas poseía la dirección cantidades importantes de acciones, mientras que en las grandes, lo cual equivale a decir que en las más importantes, hay una separación casi absoluta entre la posesión de acciones y la dirección. En 1929, en algunas de las mayores compañías ferroviarias y de servicios públicos, la proporción mayor de acciones poseídas por un solo accionista no pasaba del 2.74 por ciento, y esta situación existe también, según Berle y Means, en el campo de la industria. "Al ordenar las industrias por el volumen medio de las acciones poseídas por la dirección... la proporción que representan los empleados y directores varía en razón casi exactamente inversa a la magnitud de las compañías objeto de estudio. Con sólo dos excepciones importantes, cuanto mayor es la magnitud de la compañía, menor es la proporción de acciones poseídas por la dirección. En los ferrocarriles, con acciones que representan un promedio de $ 52.000,000 por compañía, las poseídas por la dirección ascendían al 1.4 %, y en... minas y canteras diversas al 1.8 %. Únicamente cuando las compañías son pequeñas, parecía la dirección poseer un número importante de acciones. La propiedad en acciones de esta última ascendía a menos del 20 %, excepto en industrias cuyas compañías tienen un capital medio inferior a $ 1.000,000; mientras que sólo tres grupos industriales, compuesto cada uno de ellos por compañías con un capital medio de menos de $ 200,000, tenían más de la mitad de sus acciones en manos de los directores y los empleados." [17] Teniendo presentes las dos tendencias, la del aumento relativo de grandes empresas y al mismo tiempo la de la pequeñez de las cantidades de acciones poseídas por sus directores, resulta del todo evidente que la tendencia general es separar cada vez más al propietario de capital del director de empresa. Cómo controla la empresa la dirección, a pesar de no poseer una parte importante de ella, es un problema sociológico y psicológico que examinaremos más adelante.

Otro cambio fundamental del capitalismo del siglo XIX al capitalismo contemporáneo es el aumento en importancia del mercado interior. Toda nuestra organización económica descansa sobre el principio de la producción y el consumo en masa. Mientras en el siglo XIX la tendencia general era a ahorrar, y no a permitirse gastos que no pudieran pagarse inmediatamente, el sistema contemporáneo es exactamente lo contrario. Todo el mundo es

[16] Estas cifras y las que siguen han sido tomadas de Berle y Means.
[17] Berle y Means, *loc. cit.*, p. 52.

incitado a comprar todo lo que puede aún antes de haber ahorrado lo suficiente para pagar sus compras. La publicidad y todos los demás medios de presión psicológica estimulan poderosamente la necesidad de un consumo mayor. Este proceso va de la mano con la mejora de la situación económica y social de la clase trabajadora. Particularmente en los Estados Unidos, pero también en Europa, la clase trabajadora ha participado del aumento de los rendimientos del sistema económico general. El salario del trabajador y sus beneficios sociales le permiten un nivel de consumo que habría parecido fantástico hace cien años. Su capacidad social y económica ha aumentado en la misma proporción, y esto no sólo en relación con el salario y los beneficios sociales, sino también con su papel humano y social en la fábrica.

Echemos otra ojeada a los elementos más importantes del capitalismo del siglo XIX: la desaparición de los rasgos feudales, el aumento revolucionario de la producción industrial, la creciente concentración del capital y la dirección de las grandes empresas, el número cada vez mayor de individuos que manipulan cifras y personas, la separación de la propiedad y la dirección, el progreso económico y político de la clase trabajadora, los nuevos métodos de trabajo en la fábrica y la oficina, y describamos estos cambios desde un punto de vista ligeramente distinto. La desaparición de los factores feudales significa la desaparición de la autoridad irracional. A nadie se le reconoce ser superior a su vecino por nacimiento, por la voluntad de Dios o por ley natural. Todos los individuos son iguales y libres. Nadie puede explotar a otro ni mandarlo por virtud de un derecho natural. Si una persona es mandada por otra, se debe a que la que manda ha comprado el trabajo o los servicios de la mandada en el mercado de trabajo; aquélla manda por que las dos son libres e iguales y han podido entrar en una relación contractual. Pero, al mismo tiempo que la autoridad irracional, también se ha hecho anticuada la autoridad racional. Si el mercado y el contrato regulan las relaciones, no es necesario saber qué es lo justo y qué lo injusto, o qué es lo bueno y qué lo malo. Todo lo que se necesita es saber que las cosas son *correctas:* que el cambio es correcto y que las cosas "marchan" bien.

Otro hecho decisivo que conoce el hombre del siglo XX es el milagro de la producción. Maneja fuerzas miles de veces más poderosas que las que la naturaleza había puesto a su disposición: el vapor, el petróleo, la electricidad se han convertido en servidores suyos y en sus bestias de carga. Atraviesa los océanos y los continentes, primero en semanas, después en días, ahora en ho-

ras. Parece vencer la ley de la gravedad, y vuela por el aire; convierte los desiertos en tierras fértiles, y hace la lluvia en vez de rezar para que se produzca. El milagro de la producción lleva al milagro del consumo. Ya no hay barreras tradicionales que impidan a nadie comprar lo que se le antoje. Todo lo que se necesita es dinero, y cada vez son más las personas que lo tienen, no quizás para comprar perlas legítimas, sino perlas artificiales, para comprar *Fords* que parecen *Cadillacs*, para ropas baratas que se parecen a las caras, para cigarros que son los mismos para los millonarios que para los obreros. Todo está al alcance de todos, todo puede comprarse, todo puede consumirse. ¿Cuándo hubo una sociedad en que ocurriera este milagro?

Los hombres trabajan juntos. Entran a miles en las fábricas y las oficinas, y llegan en coches particulares, en trenes subterráneos, en autobuses, en tranvías; trabajan juntos a un ritmo que señalan los expertos, con métodos que formulan los expertos, ni con demasiada rapidez, ni con demasiada lentitud, pero juntos: cada uno forma parte del todo. Por la tarde la corriente fluye en sentido inverso: todos leen los mismos periódicos, escuchan la radio, ven películas, las mismas para los que están en la cumbre que para los que están en el primer peldaño de la escala, para el inteligente que para el estúpido, para el educado que para el ineducado. Producen, consumen, gozan juntos, acordes, sin suscitar problemas. Ése es el ritmo de su vida.

¿Qué clase de hombres necesita, pues, nuestra sociedad? ¿Cuál es el "carácter social" adecuado al capitalismo del siglo XX?

Necesita hombres que cooperen sin rozamientos en grandes grupos, que deseen consumir cada vez más, y cuyos gustos estén estandarizados y fácilmente puedan ser influidos y previstos.

Necesita hombres que se sientan libres e independientes, no sometidos a ninguna autoridad, a ningún principio, a ninguna conciencia; pero que quieran ser mandados, hacer lo que se espera de ellos y adaptarse sin fricciones al mecanismo social. ¿Cómo puede el hombre ser guiado sin recurrir a la fuerza, ser conducido sin jefes, ser incitado sin metas, salvo la de tomar parte en el movimiento, de actuar, de ir adelante...?

2. *Cambios caracterológicos*

a. *Cuantificación, abstractificación*

Al analizar y describir el carácter social del hombre contemporáneo, pueden elegirse muchos puntos de vista, lo mismo que

para describir la estructura del carácter de un individuo. Esos puntos de vista pueden diferir por la profundidad a que penetre el análisis, o pueden centrarse en torno de diferentes aspectos igualmente "profundos", pero elegidos de acuerdo con el particular interés del investigador.

En el siguiente análisis, he elegido el concepto de *enajenación* como punto central desde el que voy a realizar el análisis del carácter social contemporáneo. Una razón que he tenido para hacerlo, es que ese concepto me parece tocar el nivel más profundo de la personalidad; otra razón es la de que es el más apropiado si a uno le interesa la interacción entre la estructura socio-económica y la estructura de carácter del individuo medio.[18]

Podemos iniciar el estudio de la enajenación hablando de uno de los rasgos económicos fundamentales del capitalismo: el proceso de *cuantificación* y *abstractificación*.

El artesano medieval producía artículos para un grupo de clientes relativamente pequeño y conocido. Sus precios estaban determinados por la necesidad de obtener una utilidad que le permitiera vivir de un modo tradicionalmente adecuado a su posición social. Conocía por experiencia los costos de producción, y, aunque empleara algunos oficiales y aprendices, no se necesitaba, para el funcionamiento de su negocio, ningún sistema complicado de teneduría de libros ni de balances. Lo mismo ocurría con la producción del campesino, que requería aun menos métodos abstractos de valoración. Por el contrario, la moderna empresa de negocios descansa sobre sus balances. No puede apoyarse sobre la observación concreta y directa que le bastaba al artesano para calcular sus utilidades. Materias primas, maquinaria, costos de mano de obra y ganancia pueden expresarse en el mismo valor moneda, haciendo así comparables todas esas cosas y aptas para aparecer en la ecuación del balance. Todos los incidentes económicos tienen que ser estrictamente cuantificables, y sólo el balance, la confrontación exacta de los procesos económicos cuantificados en cifras, dice al director si está dedicado, y en qué medida, a una actividad provechosa, o sea, acertada.

Esta transformación de lo concreto en abstracto se ha desarrollado mucho más allá del balance y de la cuantificación de los incidentes económicos en la esfera de la producción. El hombre de negocios moderno no sólo trata con millones de dólares, sino también con millones de clientes, miles de accionistas y miles

[18] Como advertirá el lector familiarizado con el concepto de orientación mercantil expuesto en *Ética y psicoanálisis*, el fenómeno de enajenación es el más general y sirve de base al concepto más específico de "orientación mercantil".

de trabajadores y empleados; todas esas personas son otras tantas piezas de una máquina gigantesca que tiene que ser controlada y cuyos efectos hay que calcular; a lo último, cada hombre puede ser representado como una entidad abstracta, como una cifra, y sobre esa base se calculan los incidentes económicos, se prevén las tendencias y se toman decisiones.

Actualmente, cuando sólo el 20 por ciento de nuestra población trabajadora labora para sí mismo, el resto trabaja para algún otro, y la vida de un hombre depende de alguien que le paga un salario o un sueldo. Pero mejor diríamos "algo" y no "alguien", porque el trabajador es contratado y empleado por una institución cuyos directores son partes impersonales de la empresa, y no hombres en contacto personal con los individuos a quienes emplean. No olvidemos otro hecho: en la sociedad precapitalista, el trueque era en gran medida trueque de artículos y servicios; hoy, todo trabajo se paga con dinero. La apretada estructura de las relaciones económicas es regulada por el dinero, expresión abstracta del trabajo, es decir, que recibimos diferentes cantidades de lo mismo, a cambio de diferentes cualidades; y damos dinero por lo que recibimos, cambiando de nuevo cantidades diferentes por cualidades diferentes. Prácticamente, nadie, con excepción de la población campesina, podría vivir siquiera unos días sin recibir y gastar dinero, que representa la cualidad abstracta del trabajo concreto.

Otro aspecto de la producción capitalista, cuya consecuencia es una abstractificación cada vez mayor, es la creciente división del trabajo. La división del trabajo en general existe en la mayor parte de los sistemas económicos conocidos, y, hasta en las comunidades más primitivas, en la forma de división del trabajo entre los sexos. Lo característico de la producción capitalista es el grado a que ha llegado esa división. Aunque en la economía medieval había división del trabajo, digamos, entre la producción agrícola y el trabajo del artesano, la división era muy pequeña dentro de cada una de esas esferas de producción. El carpintero que hacía una silla o una mesa hacía toda la silla o toda la mesa, y aunque sus aprendices hicieran algún trabajo preparatorio, él dirigía toda la producción, vigilándola en su integridad. En la empresa industrial moderna, el trabajador en ningún momento está en contacto con el producto completo. Está dedicado a realizar una función especializada, y aunque en el transcurso del tiempo puede pasar de una función a otra, ni aun así tiene relación con el producto concreto *en su totalidad*. Realiza una función especializada, y la tendencia es tal, que la función del trabajador

industrial moderno puede definirse como trabajo mecánico aplicado a actividades para las que aún no se han inventado máquinas o éstas resultarían más caras que el trabajo humano. La única persona que está en contacto con el producto en su totalidad es el director; pero, para él, el producto es una abstracción cuya esencia es el valor en cambio, mientras que el trabajador, para quien es una cosa concreta, no trabaja nunca en él como un todo.

Es indudable que sin la cuantificación y la abstractificación la producción moderna en masa sería inconcebible. Pero en una sociedad en que las actividades económicas se han convertido en la principal preocupación del hombre, este proceso de cuantificación y abstractificación ha trascendido el campo de la producción económica e invadido la actitud del hombre hacia las cosas, hacia las personas y hacia sí mismo.

A fin de comprender el proceso de abstractificación en el hombre moderno, debemos examinar primero la ambigua función de la abstracción en general. Es evidente que las abstracciones en sí mismas no son un fenómeno moderno. En realidad, la capacidad creciente para formar abstracciones es característica del desarrollo cultural de la especie humana. Si digo "mesa", empleo una abstracción: me refiero, no a una mesa determinada en toda su plena concreción, sino al género "mesa", que comprende todas las mesas concretas posibles. Si digo "hombre", no hablo de esta o aquella persona en su concreción y singularidad, sino del género "hombre", que comprende a todas las personas individuales. En otras palabras, hago una abstracción. El desarrollo del pensamiento filosófico y científico se basa en una capacidad cada vez mayor de abstracción, y renunciar a ella significaría retroceder al tipo de pensamiento más primitivo.

Pero hay *dos* maneras de relacionarse con un objeto: podemos relacionarnos con él en su plena concreción; entonces el objeto aparece con todas sus cualidades específicas, y no hay ningún otro objeto idéntico a él. Y podemos relacionarnos con el objeto de un modo abstracto, es decir, tomando en cuenta sólo las cualidades que tiene en común con todos los otros objetos del mismo género, con lo cual se acentúan ciertas cualidades y se ignoran otras. La relación plena y productiva con un objeto comprende esta polaridad de percibirlo en su singularidad y al mismo tiempo en su generalidad, en su concreción y al mismo tiempo en su abstracción.

En la cultura occidental contemporánea esta polaridad ha abierto el camino a una referencia casi exclusiva a las cualidades

abstractas de las cosas y de las personas, y al olvido de nuestra relación con su concreción y singularidad. En vez de formar conceptos abstractos cuando es necesario y útil, todo, incluso nosotros mismos, está siendo abstraído; la realidad concreta de las cosas y las personas que podemos relacionar con la realidad de nuestra propia persona es sustituida por abstracciones, por fantasmas que encarnan cantidades diferentes, pero no cualidades diferentes.

Es cosa muy acostumbrada hablar de un "puente de tres millones de dólares", de un "cigarro de veinte centavos", de un "reloj de cinco dólares", y esto no sólo desde el punto de vista del fabricante o del consumidor en el momento de comprarlo, sino como carácter esencial del objeto. Cuando uno habla del "puente de tres millones de dólares" no le interesa primordialmente su utilidad ni su belleza, es decir, sus cualidades concretas, sino que habla de él como de una mercancía, cuya cualidad principal es el valor en cambio, expresado en una cantidad de dinero. No quiere decir esto, naturalmente, que no le interesa a uno la utilidad o la belleza del puente, sino que su valor concreto (de uso) es *secundario* respecto de su valor abstracto (en cambio) en la forma en que el objeto es estimado. El verso famoso de Gertrude Stein: "una rosa es una rosa es una rosa", es una protesta contra esa forma abstracta de estimar las cosas; para la mayor parte de la gente una rosa *no* es precisamente una rosa, sino una flor de cierto rango en cuanto al precio y que hay que comprar en determinadas ocasiones sociales; hasta la flor más hermosa, si es silvestre y no cuesta nada, no es estimada por su belleza, comparada con la de la rosa, sino por su valor en cambio.

En otras palabras, las cosas se estiman como mercancías, como encarnaciones de valor en cambio, no sólo mientras compramos o vendemos, sino en nuestra actitud hacia ellas una vez terminada la transacción económica. Una cosa, aun después de haber sido comprada, no pierde nunca por completo su calidad de mercancía en este sentido: es expendible, conserva siempre su cualidad de valor en cambio. Un buen ejemplo de esta actitud se encuentra en el informe del secretario ejecutivo de una importante organización científica, relativo a cómo pasó un día en su oficina. La organización acababa de comprar un edificio y de trasladarse a él. El secretario ejecutivo informa de que, en uno de los primeros días que siguieron al traslado al nuevo edificio, lo llamó por teléfono un corredor de fincas para decirle que una persona estaba interesada en comprar el edificio y deseaba verlo. Aunque sabía que no era probable que la organización quisiera vender el in-

mueble pocos días después de haberse instalado en él, no podía resistir a la tentación de saber si el valor del edificio había subido desde que lo habían comprado, y gastó una o dos horas valiosas en enseñárselo al corredor de fincas. Escribe: "Es realmente interesante que podamos tener una oferta por más de lo que gastamos en el edificio. Por feliz casualidad, llegó la oferta mientras el tesorero estaba en la oficina. Todo indica que será bueno para el estado de ánimo del Consejo saber que el edificio se venderá por bastante más de lo que costó. Veremos lo que pasa." No obstante todo el orgullo y el placer que la organización sentía con el nuevo edificio, todavía conservaba éste su cualidad de mercancía, de algo expendible y a lo que no va adherido ningún sentido pleno de posesión ni uso. La misma actitud es manifiesta en la relación de las personas con los coches que compran: el coche no llega nunca plenamente a ser una cosa a la que uno se siente vinculado, sino que conserva su carácter de mercancía que puede cambiarse en un trato ventajoso. De esta suerte, los coches se venden después de uno o dos años, mucho antes de que su valor de uso se agote o haya disminuido de modo apreciable.

Esta abstractificación tiene lugar aun respecto de fenómenos que no son mercancías que se venden en el mercado, como, por ejemplo, una inundación. Los periódicos publicarán titulares que hablarán de una "catástrofe de un millón de dólares", subrayando el elemento cuantitativo abstracto y no los aspectos concretos del sufrimiento humano.

Pero la actitud abstractificante y cuantificante va mucho más allá de la esfera de las cosas. También las personas son estimadas como encarnaciones de un valor en cambio cuantitativo. Hablar de un hombre diciendo que "vale un millón de dólares" es hablar de él no ya como de una persona humana concreta, sino como de una abstracción cuya esencia puede expresarse con una cifra. Manifestación de la misma actitud es la que ofrece un periódico cuando encabeza una nota necrológica diciendo: "Muere un fabricante de calzado." En realidad ha muerto un *hombre*, un hombre con ciertas cualidades humanas, con esperanzas y desilusiones, con una mujer e hijos. Es verdad que fabricaba calzado, o más bien que tenía y dirigía una fábrica en que los trabajadores manejaban máquinas que hacían calzado; pero si se dice: "Muere un fabricante de calzado", la riqueza y concreción de la vida humana se expresa en la fórmula abstracta de una función económica.

El mismo punto de vista abstractificante se advierte en expresiones como "el señor Ford produjo tantos automóviles", o este

o aquel general "tomó una fortaleza"; o si un individuo que se hace construir una casa dice: "Estoy haciendo una casa." Hablando concretamente, el señor Ford no construye los automóviles, sino que dirige la construcción de automóviles que realizan miles de trabajadores. El general no tomó nunca la fortaleza, sino que estuvo en su cuartel general dando órdenes y fueron sus soldados quienes la tomaron. Tampoco aquel individuo construye una casa: pagó con dinero a un arquitecto que le hizo los planos y a los obreros que la hacen. No decimos esto para restar importancia a las operaciones directivas, sino para indicar que con este modo de estimar las cosas se pierde de vista lo que ocurre concretamente y se toma un punto de vista abstracto en el que una función, la de hacer planos, dar órdenes o financiar una actividad, se identifica con el proceso concreto total de producción, de guerra o de construcción, según el caso.

El mismo proceso de abstractificación tiene lugar en todas las demás esferas. El *New York Times* publicó recientemente una información con el siguiente título: "B. Sc. + PhD = $ 40,000." La información que seguía a ese encabezamiento un tanto desconcertante decía que los datos estadísticos demostraban que un estudiante de ingeniería que ha recibido el grado de doctor ganará durante su vida 40,000 dólares más que otro que sólo tenga el grado de bachiller en ciencias. Esto es interesante como dato socio-económico, y merece ser consignado. Lo mencionamos aquí porque el modo de expresar el hecho como una ecuación entre un grado universitario y determinada cantidad de dólares es indicio del pensamiento abstractificante y cuantificante en que los conocimientos se estiman como encarnación de cierto valor en cambio en el mercado de personalidades. Lo mismo sucede cuando una información política de un periódico de noticias dice que la administración de Eisenhower sabe que dispone de un "capital de confianza" tan grande, que puede acometer algunas medidas impopulares porque puede "permitirse" perder algo de aquel capital de confianza. También aquí una cualidad humana como la confianza se expresa en su forma abstracta, como si fuera una inversión de dinero de la que se hablara como de una especulación de mercado. Hasta qué punto han invadido las categorías comerciales incluso el pensamiento religioso se ve claramente en el siguiente pasaje de un artículo sobre el nacimiento de Cristo debido a la pluma del obispo Sheen: "Nuestra razón nos dice —escribe el autor— que si alguno de los pretendientes (al título de hijo de Dios) procediese de Dios, lo menos que podía hacer Dios para apoyar la pretensión de Su Representante sería anunciar

su venida. Los fabricantes de automóviles nos dicen cuándo debemos esperar un nuevo modelo." [19] Y Billy Graham, el evangelista, dice de un modo aún más taxativo: "Vendo el producto más grande del mundo; ¿por qué no ha de anunciarse como el jabón?" [20]

Pero el proceso de abstractificación tiene raíces todavía más profundas que las señaladas hasta ahora, raíces que se remontan a los orígenes mismos de la era moderna, a la *disolución* de todo *cuadro concreto de referencia* en el proceso de la vida.

En una sociedad primitiva el "mundo" se identifica con la tribu. La tribu está en el centro del universo, por así decirlo; todo lo exterior es tenebroso y no tiene existencia independiente. En el mundo medieval, el universo era mucho más extenso: abarcaba este globo, el cielo y las estrellas que están sobre él, pero se creía que la Tierra era el centro y que el hombre era la finalidad de la creación. Todas las cosas tenían su lugar fijo, lo mismo que cada individuo tenía su situación fija en la sociedad feudal. En los siglos XV y XVI se abrieron nuevas perspectivas. La Tierra perdió su situación central y se convirtió en uno de los satélites del Sol; se descubrieron nuevos continentes y nuevas sendas marítimas; el sistema social estático se fue aflojando cada vez más y empezaron a moverse cosas y hombres. Sin embargo, hasta fines del siglo XIX la naturaleza y la sociedad no habían perdido su concreción y su precisión. El mundo natural y social del hombre todavía era manejable, aún tenía contornos definidos. Pero con el progreso del pensamiento científico, con los descubrimientos técnicos y con la disolución de todas las ataduras tradicionales, está en proceso de perderse esa concreción y precisión. Ya pensemos en nuestro nuevo escenario cosmológico, o en la física teórica, en la música atonal o en el arte abstracto, la concreción y precisión de nuestra estructura de referencia se va perdiendo. Ya no estamos en el centro del universo, ya no somos la finalidad de la creación, ya no somos los amos de un mundo manejable y reconocible: somos una partícula de polvo, una nada, en algún lugar del espacio, sin ninguna clase de relación concreta con nada. Hablamos de que se han matado millones de personas, de que desaparecerá la tercera parte, o más, de nuestra población si estalla la tercera Guerra Mundial; hablamos de miles de millones de dólares que se van apilando en concepto de deuda nacional, de miles de años luz como distancias interplanetarias, de viajes

[19] De la revista *Colliers'*, 1953.
[20] De la revista *Time*, 25 de octubre de 1954.

interespaciales, de satélites artificiales. Decenas de miles de hombres trabajan en una sola empresa, y hay centenares de ciudades en que viven centenares de miles de prsonas.

Las magnitudes con que tratamos son cifras y abstracciones; rebasan con mucho los límites que permitiría alcanzar cualquier tipo de experiencia concreta. No ha quedado ningún cuadro de referencia que sea manejable, observable, que se adapte a las *dimensiones humanas*. Mientras nuestros ojos y nuestros oídos reciben impresiones sólo en proporciones humanamente manejables, nuestro concepto del mundo ha perdido precisamente esa cualidad, ya no corresponde a nuestras dimensiones humanas.

Esto tiene importancia especial en relación con lo que se refiere al desarrollo de los medios modernos de destrucción. En la guerra moderna, un solo individuo puede causar la destrucción de centenares de miles de hombres, mujeres y niños. Puede hacerlo sólo con oprimir un botón; puede no sentir la impresión emocional de lo que está haciendo, ya que no ve ni conoce a las gentes a quienes mata; es casi como si el acto de oprimir el botón y la muerte de aquellas gentes no tuvieran entre sí ninguna relación real. Ese mismo individuo probablemente sería incapaz de abofetear, no digamos ya de matar, a una persona desvalida. En este último caso, la situación concreta suscita en él una reacción de conciencia común a todos los hombres normales; en el primero, no existe esa reacción, porque el acto y su objeto son ajenos al ejecutor, su acto ya no es *suyo*, sino que tiene, por decirlo así, una vida y una responsabilidad propias.

La ciencia, los negocios, la política han perdido todos los fundamentos y proporciones que hagan sentir humanamente. Vivimos en cifras y abstracciones; puesto que nada es concreto nada es real. Todo es posible, de hecho y moralmente. La ficción científica no es diferente del hecho científico, ni lo son las pesadillas y los sueños de los acontecimientos del año siguiente. El hombre ha sido arrojado de todo lugar definido desde el que pueda dominar y manejar su vida y la vida de la sociedad. Es arrastrado cada vez más velozmente por fuerzas que él creó originariamente. En ese torbellino desenfrenado piensa, calcula, trabaja con abstracciones cada vez más remotas de la vida concreta.

b. *Enajenación*

El precedente examen del proceso de abstractificación nos conduce al resultado central de los efectos del capitalismo sobre la personalidad: el fenómeno de la enajenación.

Entendemos por enajenación un modo de experiencia en que la persona se siente a sí misma como un extraño. Podría decirse que ha sido enajenado de sí mismo. No se siente a sí mismo como centro de su mundo, como creador de sus propios actos, sino que sus actos y las consecuencias de ellos se han convertido en amos suyos, a los cuales obedece y a los cuales quizás hasta adora. La persona enajenada no tiene contacto consigo misma, lo mismo que no lo tiene con ninguna otra persona. Él, como todos los demás, se siente como se sienten las cosas, con los sentidos y con el sentido común, pero al mismo tiempo sin relacionarse productivamente consigo mismo y con el mundo exterior.

El antiguo sentido en que se usó la palabra "enajenación" significaba tanto como locura: *aliéné*, en francés, y *alienado*, en español, son viejas palabras que designan al psicótico, a la persona total y absolutamente desequilibrada. (Todavía se usa en inglés la palabra *alienist* para designar al médico que trata a locos.)

En el siglo pasado usaron la palabra "enajenación" o "alienación" Hegel y Marx con referencia, no a un estado de locura, sino a una forma menos pronunciada de autoenajenación, que permite a la persona actuar razonablemente en cuestiones prácticas, pero que constituye uno de los defectos más graves socialmente moldeados. En el sistema de Marx llámase enajenación al estado del hombre en que sus "propios actos se convierten para él en una fuerza extraña, situada sobre él y contra él, en vez de ser gobernada por él".[21]

Pero si bien el uso de la palabra "enajenación" en este sentido general es reciente, el concepto es mucho más antiguo; es el mismo a que se referían los profetas del Antiguo Testamento con el nombre de *idolatría*. Nos ayudará a comprender mejor la "enajenación" si empezamos por estudiar el significado de "idolatría".

Los profetas del monoteísmo no acusaban de idólatras a las religiones paganas fundamentalmente porque adorasen a varios dioses, en vez de uno solo. La diferencia esencial entre el monoteísmo y el politeísmo no estriba en el *número* de dioses, sino en el hecho de la autoenajenación. El hombre gasta sus energías y sus talentos artísticos en hacer un ídolo, y después adora a ese ídolo, que no es otra cosa que el resultado de su propio esfuerzo humano. Sus fuerzas vitales se han vertido en una "cosa", y esa

[21] Véase C. Marx, *El Capital*, Fondo de Cultura Económica, México, 2ª ed., 1958. Véase también *Die Deutsche Ideologie* (1845-6), de Marx-Engels en C. Marx, *Der Historische Materialismus, Die Frühschriften*, S. Landshut y D. P. Mayer, Leipzig, 1932, II, p. 25.

cosa, habiéndose convertido en un ídolo, ya no se considera resultado del propio esfuerzo productivo, sino como algo aparte de él, por encima de él y contra él, a lo cual adora y se somete. Como dice el profeta Oseas (XIV, 3): "No nos librará Assur; no subiremos sobre caballos, *ni nunca más diremos a la obra de nuestras manos: Dioses nuestros;* porque en ti el huérfano alcanzará misericordia." El idólatra se inclina ante la obra de sus propias manos. *El ídolo representa sus propias fuerzas vitales en una forma enajenada.*

Por el contrario, el principio del monoteísmo es que el hombre es infinito, que no hay en él cualidad parcial que pueda ser exagerada, hacerse única, en el todo. En la concepción monoteísta, Dios es incognoscible e indefinible; Dios no es una "cosa". Si el hombre fue creado a imagen de Dios, fue creado como portador de cualidades infinitas. En la idolatría, el hombre se inclina ante la proyección de una cualidad parcial suya y se somete a ella. No se siente a sí mismo como el centro de donde irradian actos vivos de amor y de razón. Se convierte en una cosa, y su vecino también se convierte en una cosa, así como sus dioses también son cosas. "Los ídolos de la gente son plata y oro, obra de manos de hombres. Tienen boca, y no hablan; tienen ojos, y no ven; tienen orejas, y no oyen; tampoco hay espíritu en sus bocas. Como ellos son los que los hacen y todos los que en ellos confían." (Salmo 135.)

Las mismas religiones monoteístas han retrocedido, en gran medida, a la idolatría. El hombre proyecta sus capacidades de amor y de razón en Dios; ya no las siente como capacidades propias suyas, y después pide a Dios que le devuelva algo de lo que él, el hombre, ha proyectado en Dios. En el protestantismo y el calvinismo antiguos la actitud religiosa exigida era que el hombre se sintiera vacío y empobrecido y que confiara en la gracia de Dios, es decir, en la esperanza de que Dios quizás le devuelva parte de sus propias cualidades, que él había proyectado en Dios.

Cada acto de adoración sumisa es un acto de enajenación e idolatría en este sentido. Lo que muchas veces se llama "amor" no es otra cosa, con frecuencia, sino este fenómeno idolátrico de enajenación; sólo que no es Dios o un ídolo lo adorado de ese modo, sino otra persona. La persona "amante", en este tipo de relación de sometimiento, proyecta todo su amor, su fuerza y su pensamiento en la otra persona, y siente a la persona amada como un ser superior, hallando satisfacción en la adoración y la sumisión completas. Esto no sólo significa que deja de sentir a la persona amada como un ser humano en su realidad, sino que no

se siente *a sí misma* en su plena realidad, como portadora de potencias humanas productivas. Igual que en el caso de la idolatría religiosa, ha proyectado toda su riqueza en la otra persona, y siente esa riqueza no como algo que es suyo, sino como algo ajeno a él, depositado en algún otro y con lo cual únicamente puede entrar en relación por la sumisión a esa otra persona o por la sumersión en ella. El mismo fenómeno se da en el culto sumiso a un jefe político o al estado. El jefe y el estado en realidad son lo que son por el consentimiento de los gobernados; pero se convierten en ídolos cuando el individuo proyecta todas sus potencias en ellos y los adora, esperando inconscientemente recuperar parte de esas potencias mediante la sumisión y la adoración.

En la teoría del estado de Rousseau, como en el totalitarismo contemporáneo, se supone que el individuo abdica todos sus derechos y los proyecta en el estado como único árbitro. En el fascismo y el stalinismo el individuo absolutamente enajenado rinde culto ante el altar de un ídolo, e importa poco cómo se llame ese ídolo: estado, clase, grupo, o también de cualquier otra manera.

Podemos hablar de idolatría y enajenación no sólo en relación con otra persona, sino también en relación consigo mismo, cuando la persona está sujeta a pasiones irracionales. La persona que es movida principalmente por su ansia de poder ya no se siente a sí misma con la riqueza y las limitaciones de un ser humano, sino que se convierte en esclava de un impulso parcial que actúa en ella, que se proyecta en objetivos externos y por el cual está "poseída". La persona que se entrega de un modo exclusivo a la satisfacción de su pasión por el dinero está poseída de su impulso hacia éste: el dinero es el ídolo que adora como proyección de una potencia aislada de ella misma, de su anhelo por él. En este sentido, la persona neurótica es una persona enajenada. Sus acciones no son suyas; aunque se hace la ilusión de hacer lo que quiere, es arrastrada por fuerzas independientes de ella, que actúan a espaldas de ella; es una extraña para sí misma, lo mismo que le es extraño su semejante. Siente al otro y a sí misma no como lo que en realidad son, sino deformados por las fuerzas inconscientes que actúan en ellos. La persona psicótica es la persona *absolutamente enajenada:* se ha perdido por completo a sí misma como centro de su propia experiencia, ha perdido el sentido de sí misma.

Lo común a todos esos fenómenos —adoración de ídolos, culto idolátrico de Dios, amor idolátrico a una persona, adoración de un jefe político o del estado y culto idolátrico a las

exteriorizaciones de pasiones irracionales— es el proceso de enajenación. El hecho es que *el hombre no se siente a sí mismo como portador activo de sus propias capacidades y riquezas, sino como una "cosa" empobrecida que depende de poderes exteriores a él y en los que ha proyectado su sustancia vital.*

Como indica la referencia a la idolatría, la enajenación no es de ningún modo un fenómeno moderno. Rebasaría demasiado las finalidades de este libro el intento de bosquejar la historia de la enajenación. Baste decir que parece que la enajenación difiere de una cultura a otra, tanto en las esferas específicas enajenadas como en la amplitud e integridad del proceso.

La enajenación, tal como la encontramos en una sociedad moderna, es casi total: impregna las relaciones del hombre con su trabajo, con las cosas que consume, con el estado, con sus semejantes y consigo mismo. El hombre ha creado un mundo de cosas hechas por él como no había existido nunca antes, y ha construido un mecanismo social complicado para administrar el mecanismo técnico que ha hecho. Pero toda esa creación suya está por encima de él. No se siente a sí mismo como creador y centro, sino como servidor de un *golem*[22] que sus manos han construido. Cuanto más poderosas y gigantescas son las fuerzas a las que libera, más impotente se siente en cuanto ser humano. Se enfrenta con sus propias fuerzas, encarnadas en cosas que él ha creado y enajenado de sí mismo. Es poseído por sus propias creaciones y ha perdido el dominio de sí mismo. Ha hecho un becerro de oro y dice: "Ésos son vuestros dioses, que os han traído fuera de Egipto."

¿Qué ocurre con el *trabajador?* Para decirlo con las palabras de un atento y profundo observador del escenario industrial: "En la industria, la persona se convierte en un átomo económico que danza al compás de la dirección atómica. Su lugar es, precisamente, ése; se sentará en esta manera, moverá los brazos *X* centímetros en un campo de radio *Y* y en un tiempo de .000 de minuto.

"El trabajo se hace más rutinario e irreflexivo a medida que los proyectistas, los micromocionistas y los directores científicos despojan al trabajador de su derecho a pensar y moverse libremente. Se está negando la vida; se está acabando con la necesidad de dominar, con la capacidad creadora, con la curiosidad y la independencia de ideas, y el resultado, el resultado

[22] Voz hebrea que significa autómata, cosa sin alma. Según ciertas leyendas judías, el *golem* es un hombre artificial que actúa como un monstruo. [T.]

inevitable, es la huida o la lucha por parte del trabajador, la apatía o la destructividad, la regresión psíquica." [23]

El papel del director también es un papel enajenador. Es cierto que maneja el todo y no una parte, pero también es enajenado de su producto como cosa concreta y útil. Su finalidad consiste en emplear provechosamente el capital invertido por otros, aunque en comparación con el antiguo tipo de director-propietario, el director moderno está mucho menos interesado en la cuantía de la utilidad que ha de pagarse al accionista como dividendo, que en el desarrollo y el funcionamiento eficaz de la empresa. Es muy característico que, en la dirección, quienes tienen a su cargo las relaciones de trabajo y las ventas —es decir, los encargados de manipulaciones humanas— adquieran, relativamente hablando, una importancia cada vez mayor por relación con los encargados de los aspectos técnicos de la producción.

El director, como el obrero, como todo el mundo, trata con gigantes impersonales: con la empresa competidora gigantesca, con el gigantesco mercado nacional y mundial, con un consumidor gigantesco, a quien hay que incitar y manejar, con sindicatos gigantescos y con un gobierno igualmente gigantesco. Todos esos gigantes tienen su propia vida, por decirlo así, y son ellos quienes determinan la actividad del director y orientan la del trabajador y el empleado.

El problema del director suscita uno de los fenómenos más significativos de una cultura enajenada: el de la *burocratización*. Tanto la administración de los grandes negocios como la del gobierno la realiza una burocracia. Los burócratas son especialistas en la administración de cosas *y de hombres*. Debido a la grandeza del aparato que hay que administrar y a la consiguiente abstractificación, la relación de los burócratas con las personas es una relación de enajenación total. Éstas, las personas que hay que administrar, son objetos a quienes los burócratas miran sin amor y sin odio, sino de un modo totalmente impersonal; el burócrata-director no debe sentir, en cuanto concierne a su actividad profesional: debe manipular a las personas como si fueran cifras o cosas. Como la vastedad de la organización y la extremada división del trabajo impiden a todo individuo singular ver el conjunto, como no hay cooperación espontánea y orgánica entre los diversos individuos o grupos de la industria, los burócratas directores son inevitables: sin ellos la empresa caería en

[23] J. J. Gillespie, *Free Expression in Industry*. The Pilot Press Ltd., Londres, 1948.

colapso al cabo de poco tiempo, ya que nadie conocería el secreto que la hace funcionar. Los burócratas son tan indispensables como las toneladas de papel que se consumen bajo su dirección. Precisamente porque todo el mundo percibe, con un sentimiento de impotencia, el papel vital de los burócratas, se les respeta casi como a dioses. Todo el mundo se da cuenta de que si no fuera por los burócratas todo se haría pedazos y nos moriríamos de hambre. Mientras en el mundo medieval se creía a los jefes representantes de un orden divino, en el capitalismo moderno el papel del burócrata es poco menos que sagrado, ya que es necesario para la supervivencia del conjunto.

Marx dio una profunda definición del burócrata cuando dijo: "El burócrata se relaciona con el mundo como con un *mero objeto* de su actividad." Es interesante advertir que el espíritu burocrático ha entrado no sólo en la administración de los negocios y del gobierno, sino también en los sindicatos y en los grandes partidos socialistas democráticos de Inglaterra, Alemania y Francia. También en Rusia los directores burocráticos y su espíritu enajenado han conquistado el país. Rusia quizás podría existir sin un régimen de terror —si se dieran ciertas circunstancias—, pero no podría existir sin un régimen de burocratización total, es decir, de enajenación.[24]

¿Cuál es la actitud del *propietario* de la empresa, o sea del capitalista? El pequeño hombre de negocios parece estar en la misma situación que su predecesor de hace cien años: posee y dirige su pequeña empresa, está en contacto con el conjunto de la actividad comercial o industrial y en contacto personal con sus empleados y trabajadores. Pero, viviendo en un mundo enajenado en todos los demás aspectos económicos y sociales, y estando además bajo la presión constante de competidores mayores, de ningún modo es tan libre como lo fue su abuelo en el mismo negocio.

Pero lo que cada vez adquiere mayor importancia en la economía contemporánea es el gran negocio, la gran compañía. Como dice Drucker, con notable concisión: "En fin, es la gran compañía —la forma específica en que se organizan los grandes negocios en una economía de libre empresa—, que ha surgido como institución representativa y determinante socioeconómicamente, la que marca el tipo y determina la conducta hasta del propietario de la tabaquería de la esquina, que nunca poseyó una acción, y de su mandadero, que nunca puso los pies en una fábrica de cigarros.

[24] Véase el interesante artículo de W. Huhn, "Der Bolschevismus als Manager Ideologie", en *Funken*, Francfort, V, 8, 1954

Y, de esa suerte, está determinado y tipificado el carácter de nuestra sociedad por la organización estructural de los grandes negocios, por la tecnología de la fábrica para producir en serie y por el grado en que sean realizadas en y por las grandes empresas nuestras creencias y esperanzas sociales." [25]

¿Cuál es, pues, la actitud del "propietario" de la gran empresa hacia "su" propiedad? Es una actitud de enajenación casi total. Su propiedad consiste en un trozo de papel, que representa cierta cantidad fluctuante de dinero; no tiene ninguna obligación con la empresa ni ninguna relación concreta de ella. Esta actitud de enajenación ha sido expresada con suma claridad en la descripción que Berle y Means han hecho de la actitud del accionista hacia la empresa, que reproducimos a continuación:

"*1)* La situación del propietario ha cambiado de la de un agente activo a la de un agente pasivo. En vez de propiedades materiales reales sobre las cuales el propietario podía ejercer su dirección y de las cuales era responsable, en la actualidad el propietario posee un trozo de papel que representa unos derechos y expectativas respecto de una empresa. Pero sobre la empresa y sobre la propiedad material —los instrumentos de producción— en que tiene interés, el propietario ejerce muy poco control. Al mismo tiempo, no tiene ninguna responsabilidad respecto de la empresa o de su propiedad material. Se ha dicho muchas veces que el dueño de un caballo tiene obligaciones. Si el caballo vive, tiene que alimentarlo. Si el caballo muere, tiene que enterrarlo. No hay ninguna obligación semejante respecto del dueño de una acción de una empresa. El propietario es, prácticamente, impotente para afectar, no obstante sus esfuerzos, a la propiedad representada.

"*2)* Los valores espirituales que antiguamente acompañaban a la propiedad se han separado de ella. La propiedad material apta para ser moldeada por su propietario, podía producir a éste una satisfacción directa, aparte del ingreso que le proporcionaba en forma más concreta. Representaba una prolongación de su propia personalidad. Con la revolución de la corporación por acciones, esa cualidad se ha perdido para el dueño de la propiedad, como se ha perdido en gran parte para el trabajador mediante la revolución industrial.

"*3)* El valor de la riqueza de un individuo se está haciendo dependiente de fuerzas totalmente exteriores a él y a sus esfuer-

[25] Véase Peter F. Drucker, *Concept of the Corporation*. The John Day Company. Nueva York, 1946, pp. 8-9.

zos. Además de lo anterior, está determinado, de una parte, por los actos de los individuos que dirigen la empresa, sobre los cuales el propietario típico no tiene ningún control, y, de otra parte, por los actos de otras personas en un mercado sensible y muchas veces caprichoso. Así, el valor está sujeto a los caprichos y manipulaciones características de la plaza del mercado. Además, está sujeto a los grandes vaivenes de la estimación de la sociedad en cuanto a su futuro inmediato, tal como se refleja en el nivel general de valores del mercado organizado.

"*4)* El valor de la riqueza del individuo no sólo fluctúa constantemente, cosa que puede decirse de casi toda la riqueza, sino que está sujeto a un avalúo constante. El individuo puede advertir el cambio del avalúo de su propiedad de un momento a otro, hecho que puede afectar fuertemente tanto el gasto de su ingreso como su goce del mismo.

"*5)* La riqueza individual se ha hecho extremadamente líquida mediante los mercados organizados. El propietario individual puede convertirla en otras formas de riqueza en cualquier momento, y, siempre que el mecanismo del mercado funcione normalmente, puede hacerlo sin grandes pérdidas debidas a ventas forzosas.

"*6)* La riqueza reviste cada vez menos formas que puedan ser directamente empleadas por su propietario. Cuando está en forma de tierra, por ejemplo, puede ser usada por el propietario aun cuando el valor de la tierra en el mercado sea desdeñable. La cualidad material de esa riqueza hace posible un valor subjetivo para el propietario, completamente aparte del valor que pueda tener en el mercado. La forma nueva de riqueza es totalmente incapaz de este uso directo. Únicamente vendiéndola en el mercado puede el propietario conseguir su uso directo. Así, pues, está atado al mercado como no lo estuvo nunca antes.

"*7)* Finalmente, en el régimen de sociedades por acciones, al propietario de la riqueza industrial le queda un mero símbolo de propiedad, mientras que el poder, la responsabilidad y la materia, que en el pasado fueron parte integrante de la propiedad, están siendo transferidos a un grupo independiente en cuyas manos está el control." [26]

Otro aspecto importante de la situación enajenada del accionista es su control sobre la empresa de que forma parte. Legalmente, los accionistas controlan la empresa, es decir, eligen a los directores, lo mismo que en una democracia el pueblo elige a sus representantes. Sin embargo, de hecho es muy poco el con-

[26] Véase A. A. Berle y G. C. Means, *loc. cit.*, pp. 66-8.

trol que ejercen, debido a que la parte de cada individuo es tan extraordinariamente pequeña, que no se siente interesado en asistir a las asambleas y participar activamente. Berle y Means distinguen cinco tipos principales de control: "Son los siguientes: *1)* control mediante la propiedad casi completa; *2)* control de la mayoría; *3)* control mediante un recurso legal sin poseer la mayoría; *4)* control de la minoría, y *5)* control de la dirección." [27] Entre estos cinco tipos de control, los dos primeros —propiedad personal y propiedad de la mayoría— tienen lugar sólo en el 6 % (según la riqueza) de las doscientas compañías mayores (hacia 1930), mientras que en el 94 % restante ejerce el control la dirección, o una pequeña proporción del capital, que lo tiene mediante algún recurso legal, o una minoría de accionistas." [28] Cómo puede realizarse este milagro sin empleo de la fuerza, sin engaño o sin violar la ley, lo explican de manera muy interesante Berle y Means en su clásica obra.

El proceso del consumo es tan enajenado como el de la producción. En primer lugar, adquirimos cosas con dinero; estamos acostumbrados a ello y lo consideramos natural. Pero en realidad ésa es una manera sumamente peculiar de adquirir cosas. El dinero representa trabajo y esfuerzo en una forma abstracta; no necesariamente *mi* trabajo y *mi* esfuerzo, puesto que puedo haberlo adquirido por herencia, por fraude, por suerte, o de muchas otras maneras. Pero aun cuando lo haya adquirido por *mi* esfuerzo (dejando a un lado por el momento que *mi* esfuerzo no me produciría dinero si no fuera porque empleo hombres), lo adquirí de un modo especial, con una clase especial de esfuerzo, correspondiente a mis destrezas y talentos, mientras que, al gastarlo, el dinero se transforma en una forma abstracta de trabajo y puede cambiarse por cualquiera otra cosa. Si tengo dinero, no es necesario ningún esfuerzo o interés de mi parte para adquirir algo. Si tengo dinero, puedo comprar un cuadro exquisito, aunque no entienda nada de arte; puedo comprar el mejor fonógrafo, aunque no tenga gusto musical; puedo comprar una biblioteca, aunque sólo me sirva de ostentación. Puedo comprar una educación, aunque no me sirva sino como un haber social más. Hasta puedo destruir el cuadro o los libros que compré, y aparte de la pérdida de dinero, no sufro daño ninguno. La mera posesión de dinero me da derecho a adquirir lo que quiera y a hacer con ello lo que mejor me parezca. El modo *humano* de adquirir consistiría en

[27] *Ibid.*, p. 70.
[28] *Ibid.*, pp. 94 y 114-7.

hacer un esfuerzo cualitativamente proporcionado con lo que adquiero. La adquisición de pan y de ropa dependería únicamente de la premisa de estar vivo; la adquisición de libros y cuadros, de mi esfuerzo para entenderlos y mi capacidad para usarlos. Cómo podría aplicarse prácticamente este principio, no es cosa que vayamos a examinar ahora. Lo que importa es que la manera como adquiero cosas es independiente de la manera como las use.

La función enajenadora del dinero en el proceso de adquisición y de consumo ha sido bellamente descrita por Marx en las siguientes palabras: "El dinero... transforma lo real humano y las fuerzas naturales en ideas puramente abstractas, y por lo tanto en imperfecciones, y, por otra parte, transforma las imperfecciones reales y las fantasías, las fuerzas que sólo existen en la imaginación del individuo, en fuerzas reales... Transforma la lealtad en un vicio, los vicios en virtudes, el esclavo en amo, el amo en esclavo, la ignorancia en razón y la razón en ignorancia... El que puede comprar valor es valiente, aunque sea un cobarde... Considera al *hombre* como *hombre*, y su relación con el mundo como una relación humana, y sólo podrás cambiar el amor por amor, la confianza por confianza, etc. Si quieres gozar del arte, debes ser persona artísticamente preparada; si quieres influir en otras personas, tienes que ser una persona que ejerza sobre ellas una influencia realmente estimulante y propulsora. Cada una de tus relaciones con el hombre y con la naturaleza tiene que ser una expresión definida de tu vida *real, individual,* correspondiente al objeto de tu voluntad. Si amas sin despertar amor, esto es, si tu amor como tal no produce amor, si mediante una *expresión de vida* como persona amante no haces de ti mismo una *persona amada,* entonces tu amor es impotente, es una desgracia." [29]

Pero, aparte del método de adquisición, ¿cómo usamos las cosas, después de haberlas adquirido? Respecto de muchas cosas, no hay ni siquiera una simulación de uso. Las adquirimos para *tenerlas.* Nos contentamos con una posesión inútil. La vajilla costosa o el vaso de cristal que no usamos nunca por miedo a que se rompa, la mansión con muchas habitaciones desocupadas, los autos y los criados innecesarios, lo mismo que las horribles baratijas de la familia de la clase media más modesta, son otros tantos ejemplos del placer de la posesión, en vez del placer del uso. Pero este gusto de la posesión *per se* fue más prominente en

[29] "Nationalökonomie und Philosophie", 1844, publicado en *Die Frühschriften* de Carlos Marx. Alfredo Kröner Verlag. Stuttgart, 1953, pp. 300-1.

el siglo XIX; hoy la mayor parte del placer procede de la posesión de cosas para ser usadas y no de cosas para ser guardadas. Sin embargo, esto no modifica el hecho de que aun en el placer de las cosas para ser usadas la satisfacción del deseo de notoriedad es factor importantísimo. El auto, el refrigerador, el aparato de televisión son para ser realmente usados, pero también para ostentación. Dan categoría al propietario.

¿Cómo usamos las cosas que adquirimos? Empecemos con los alimentos y las bebidas. Comemos un pan insípido y que no alimenta porque satisface nuestra fantasía de riqueza y distinción: ¡es tan blanco y tan tierno! En realidad, "comemos" una fantasía, y hemos perdido el contacto con la cosa real que comemos. Nuestro paladar, nuestro organismo están excluidos de un acto de consumo que les concierne primordialmente. Bebemos etiquetas. Con una botella de Coca-Cola bebemos el dibujo de las bellas jóvenes que la beben en el anuncio, bebemos la consigna de "la pausa que refresca", bebemos la gran costumbre norteamericana. Con lo que menos bebemos es con el paladar. Todo esto aún es peor cuando afecta al consumo de cosas cuya única realidad es, sobre todo, la ficción que ha creado la campaña de propaganda, como el jabón o el dentífrico "saludables".

Podría seguir poniendo ejemplos hasta el infinito; pero es innecesario insistir en el tema, porque todo el mundo podría citar tantos como yo. Lo único que deseo es subrayar el principio implícito: el acto del consumo debiera ser un acto humano concreto, en el que deben intervenir nuestros sentidos, nuestras necesidades orgánicas, nuestro gusto estético, es decir, en el que debemos intervenir *nosotros* como seres humanos concretos, sensibles, sentimentales e inteligentes; el acto del consumo debiera ser una experiencia significativa, humana, productora. En nuestra cultura, tiene poco de eso. Consumir es esencialmente satisfacer fantasías artificialmente estimuladas, una creación de la fantasía ajena a nuestro ser real y concreto.

Hay otro aspecto de la enajenación de las cosas que consumimos, que debe ser mencionado. Estamos rodeados de cosas de cuya naturaleza y origen no sabemos nada. El teléfono, la radio, el fonógrafo y todas las demás máquinas complicadas son casi tan misteriosas para nosotros como lo serían para un hombre de una cultura primitiva; sabemos usarlas, es decir, sabemos qué botón apretar, pero no sabemos según qué principio funciona, salvo los vagos términos de algo que en otro tiempo aprendimos en la escuela. Y las cosas que no descansan en principios científicos difíciles nos son casi igualmente ajenas. No sabemos cómo se hace

el pan, cómo se teje la tela, cómo se construye una mesa, cómo se hace el vidrio. Consumimos como producimos, sin una relación concreta con los objetos que manejamos; vivimos en un mundo de cosas, y nuestra única relación con ellas es que sabemos manejarlas o consumirlas.

Nuestra manera de consumir tiene por consecuencia inevitable que nunca estemos satisfechos, puesto que no es nuestra persona real y concreta la que consume una cosa real y concreta. De esta suerte, sentimos una necesidad cada vez mayor de más cosas, para consumir más. Es cierto que mientras el nivel de vida de la población esté por debajo de un nivel digno de subsistencia, hay una necesidad natural de mayor consumo. También es cierto que hay una legítima necesidad de mayor consumo a medida que el hombre se desarrolla culturalmente y tiene necesidades más refinadas de alimentos mejores, de objetos de placer artístico, de libros, etc. Pero nuestra ansia de consumo ha perdido toda relación con las necesidades reales del hombre. En un principio, la idea de consumir más y mejores cosas se dirigía a proporcionar al hombre una vida más feliz y satisfecha. El consumo era un medio para un fin, el de la felicidad. Ahora se ha convertido en un fin en sí mismo. El aumento incesante de necesidades nos obliga a un esfuerzo cada vez mayor, nos hace depender de esas necesidades y de las personas e instituciones por cuya mediación podemos satisfacerlas. "Todo el mundo procura el modo de crear una nueva necesidad en los demás, a fin de someterlos a una nueva dependencia, a una nueva forma de placer, y, en consecuencia, a su ruina económica... Con una multitud de mercancías crece el campo de las cosas ajenas que esclavizan al hombre." [30]

Hoy está fascinado el hombre por la posibilidad de comprar más cosas, mejores y, sobre todo, nuevas. Está hambriento de consumo. El acto de comprar y consumir se ha convertido en una finalidad compulsiva e irracional, porque es un fin en sí mismo, con poca relación con el uso o el placer de las cosas compradas y consumidas. Comprar la última cosa, el último modelo de cualquier cosa que salga al mercado, es el sueño de todo el mundo, al lado del cual es completamente secundario el placer real de usarla. El hombre moderno, si se atreviera a hablar claramente de su concepción del cielo, describiría una visión parecida a la del mayor almacén del mundo, en el que se encontrarían infinidad de cosas nuevas, y él entre ellas con dinero bas-

[30] C. Marx, *Ibid.*, p. 254.

tante para comprarlas. Andaría boquiabierto por ese mundo de chismes y mercancías, con la única condición de que hubiera cada vez más cosas que comprar, y quizás con la de que sus vecinos fueran sólo un poco menos opulentos que él.

Uno de los antiguos rasgos de la sociedad de la clase media, la afición a la posesión y a lo poseído, ha sufrido, de modo muy significativo, un cambio profundo. En la actitud antigua existía entre el hombre y su propiedad cierto sentimiento de posesión amorosa. Estaba cerca de él, y él estaba orgulloso de ella. La cuidaba, y se apenaba cuando al fin tenía que separarse de ella, porque ya no podía usarla más. Hoy queda muy poco de ese sentimiento de propiedad. Amamos la novedad de la cosa comprada, y estamos prontos a traicionarla cuando aparece algo más nuevo.

Expresando el mismo cambio en términos caracterológicos, puedo remitir a lo que he dicho más arriba respecto de la orientación *acumulativa* predominante en el cuadro del siglo XIX. A mediados del siglo XX la orientación acumulativa ha cedido el lugar a la orientación *receptiva*, en la cual la finalidad es recibir, "chupar", tener siempre algo nuevo, vivir con la boca constantemente abierta, por decirlo así. Esta orientación receptiva se mezcla con la orientación mercantil, en tanto que en el siglo XIX la orientación acumulativa se combinaba con la orientación explotadora.

La actitud enajenada hacia el consumo no existe únicamente en nuestro modo de adquirir y consumir mercancías, sino que, además de eso, determina el empleo del tiempo libre. ¿Qué podemos esperar? Si un hombre trabaja sin verdadera relación con lo que está haciendo, si compra y consume mercancías de un modo abstractificado y enajenado, ¿cómo puede usar su tiempo libre de un modo activo y con sentido? Sigue siendo siempre el consumidor pasivo y enajenado. "Consume" partidos de beisbol, películas, periódicos y revistas, libros, conferencias, paisajes, reuniones sociales, del mismo modo enajenado y abstractificado en que consume las mercancías que compra. No participa activamente, quiere tener todo lo que puede tenerse, y gozar todo el placer posible, toda la cultura posible, y también todo lo que no es cultura. En realidad, no es libre de gozar "su" tiempo disponible; su consumo de tiempo disponible está determinado por la industria, lo mismo que las mercancías que compra; su gusto está manipulado, quiere ver y oír lo que se le obliga o ver y oír; la diversión es una industria como cualquiera otra, al consumidor se le hace comprar diversión lo mismo que se le hace comprar

ropa o calzado. El valor de la diversión lo determina su éxito en el mercado, no ninguna cosa que pueda medirse en términos humanos.

En toda actividad productiva y espontánea, ocurre dentro de mí algo mientras leo, miro hacia el escenario, hablo con amigos, etc. No soy, después de la experiencia, el mismo que era antes de ella. En la forma enajenada del placer no ocurre nada dentro de mí: he consumido esto o aquello, nada ha cambiado dentro de mí mismo, y todo lo que queda es el recuerdo de lo que he hecho. Uno de los ejemplos más sorprendentes de esta clase de consumo de placer es la toma de fotografías instantáneas, que se ha convertido en una de las actividades más importantes del tiempo de vacaciones. Es simbólico el lema de Kodak: "Usted oprime el botón, nosotros hacemos lo demás", que desde 1889 tanto ha contribuido a popularizar la fotografía en todo el mundo. Fue uno de los primeros llamamientos al poder emotivo del "oprima usted el botón": usted no hace nada, usted no necesita saber nada, todo lo hacen otros por usted; todo lo que tiene usted que hacer es oprimir el botón. Realmente, la toma de instantáneas se ha convertido en una de las expresiones más significativas de la percepción vitual enajenada, del puro consumo. El "turista" con su cámara fotográfica es una símbolo notable de una relación enajenada con el mundo. Ocupado constantemente en tomar fotografías, en realidad no ve nada si no es por mediación de la cámara. La cámara ve por él, y el resultado de su viaje de "placer" es una colección de instantáneas, sustitutivo de una experiencia que pudo haber tenido, pero que no tuvo.

No sólo está enajenado el hombre del trabajo que hace y de las cosas y los placeres que consume, sino también de las *fuerzas sociales* que determinan nuestra sociedad y la vida de todos cuantos vivimos en ella.

Nuestra impotencia actual ante las fuerzas que nos gobiernan se manifiesta de la manera más aguda en las catástrofes sociales que, aunque consideradas como accidentes lamentables cada vez que ocurren, nunca han dejado de ocurrir hasta ahora: las crisis económicas y las guerras. Esos fenómenos sociales parece como si fueran catástrofes naturales, y no lo que realmente son: cosas hechas por el hombre, aunque sin saberlo ni quererlo.

Esta anonimidad de las fuerzas sociales es inherente a la estructura del modo capitalista de producción.

En contraste con la mayor parte de las otras sociedades, en que las leyes sociales son explícitas y fijas a base del poder político o de la tradición, el capitalismo no tiene tales leyes explí-

citas. Se basa en el principio de que sólo con que cada individuo compita por sí mismo en el mercado, de ahí resultará el bien común, y el resultado será el orden y no la anarquía. Hay, desde luego, leyes económicas que gobiernan el mercado, pero esas leyes operan a espaldas del individuo actuante, a quien sólo importan sus intereses privados. Cada uno se esfuerza en conjeturar esas leyes del mercado, como un calvinista ginebrino se esforzaba en conjeturar si Dios le había predestinado o no para la salvación. Pero las leyes del mercado, como la voluntad de Dios, caen fuera del alcance de nuestra voluntad y nuestra influencia.

El desarrollo del capitalismo ha demostrado, en gran parte, que ese principio opera; y es un verdadero milagro que la cooperación antagónica de entidades económicas encerradas cada una en sí misma haya producido una sociedad floreciente y en constante expansión. Es verdad que el modo capitalista de producción conduce a la libertad política, mientras que cualquier orden social planeado desde el centro corre el peligro de llevar a la regimentación social y, finalmente, a la dictadura. Aunque no es éste el lugar de discutir si hay otras alternativas que la elección entre "empresa libre" y regimentación política, conviene decir aquí que el hecho mismo de que estemos gobernados por leyes que no controlamos, y que ni siquiera necesitan control, es una de las manifestaciones más notables de enajenación. *Nosotros* somos los productores de nuestra estructura económica y social, y al mismo tiempo declinamos toda responsabilidad, intencional y entusiásticamente, y confiamos esperanzada o ansiosamente —según el caso— en lo que nos traerá "el futuro". Nuestras propias acciones están incorporadas en las leyes que nos gobiernan, pero esas leyes están por encima de nosotros, y nosotros somos sus esclavos. El gigantesco estado y el sistema económico ya no están controlados por el hombre. Funcionan por sí solos, y sus jefes son como una persona que monta un caballo desbocado, que se siente orgullosa de mantenerse en la silla, aunque es impotente para dirigir al animal.

¿Cuál es *la relación con sus semejantes* del hombre moderno? Es una relación entre dos abstracciones, entre dos máquinas vivientes que se usan recíprocamente. El patrono usa a los que emplea; el vendedor usa a sus clientes. Todo el mundo es una mercancía para todo el mundo, tratada siempre con cierta amistad, porque si no es usada ahora puede serlo más tarde. En las relaciones humanas de nuestros días no se encuentra mucho amor ni mucho odio. Hay, más bien, una amistad superficial y una equidad más que superficial, pero detrás de esa apariencia están

el distanciamiento y la indiferencia. Hay también una buena proporción de recelo sutil. Cuando un individuo dice a otro: "Habla usted con Juan García, que es un hombre recto", estas palabras son una expresión de seguridad contra la general desconfianza. Hasta el amor y las relaciones entre los sexos han asumido este carácter. La gran emancipación sexual, tal como ocurrió después de la primera Guerra Mundial, fue un intento desesperado para sustituir el sentimiento profundo de amor por un placer sexual recíproco. Cuando esto acabó en desilusión, la polaridad erótica entre los sexos se redujo a un mínimum y fue sustituida por una asociación amistosa, por una pequeña unión que ha mezclado sus fuerzas para sostenerse mejor en la diaria batalla de la vida y para aliviar el sentimiento de aislamiento y soledad que aqueja a todo el mundo.

La enajenación entre hombre y hombre tiene por resultado la pérdida de los vínculos generales y sociales que caracterizaban a la sociedad medieval y a casi todas las sociedades precapitalistas.[31] La sociedad moderna está formada por "átomos" (para emplear el equivalente griego de "individuo"), pequeñas partículas extrañas la una a la otra, pero a las que mantienen juntas los intereses egoístas y la necesidad de usarse mutuamente. Pero el hombre es un ser social con una profunda necesidad de participar en un grupo, de colaborar con él, de sentirse miembro de él. ¿Qué les ha pasado a esas tendencias sociales del hombre? Se manifiestan en la esfera especial del terreno público, que es absolutamente independiente del terreno privado. Nuestros tratos privados con nuestro prójimo están gobernados por el principio del egoísmo: "Cada uno para sí, Dios para todos", en flagrante contradicción con las enseñanzas cristianas. El individuo se mueve por intereses egoístas y no por solidaridad con su prójimo y amor hacia él. Estos últimos sentimientos pueden manifestarse secundariamente como actos privados de filantropía o de bondad, pero no forman parte de la estructura básica de nuestras relaciones sociales. El terreno de nuestra vida social como "ciudadanos" es independiente de nuestra vida privada como individuos. En este terreno, el estado es la encarnación de nuestra existencia social; como ciudadanos, se supone que tenemos, y en realidad solemos tenerlo, el sentimiento de la obligación y el deber sociales. Pagamos los impuestos, votamos, respetamos las leyes, y en caso de guerra estamos dispuestos a sacrificar nuestra

31 Cf. el concepto de *Gemeinschaft* (comunidad) por oposición al de *Gesellschaft* (sociedad) en el uso que de ellos hace Toennies.

vida. ¿Qué ejemplo más claro podría haber de separación entre la existencia privada y la pública, que el hecho de que el individuo que no pensaría en gastar cien dólares para aliviar la necesidad de un desconocido no titubea en arriesgar la vida para salvar a ese mismo desconocido cuando, en la guerra, los dos son soldados uniformados? El uniforme es la encarnación de nuestra naturaleza social, y la ropa civil, la de nuestra naturaleza egotista.

Una ilustración interesante de esta tesis se encuentra en la obra más reciente de S. A. Stouffer.[32] En respuesta a esta pregunta dirigida a un sector representativo del público norteamericano: "¿Qué género de cosas son las que más le preocupan?", la inmensa mayoría contestó mencionando problemas personales, económicos, de salud, y otros; sólo al 8 % le preocupaban los problemas mundiales, incluso la guerra y al 1 % el peligro del comunismo o la amenaza a las libertades civiles. Pero, por otra parte, casi la mitad de la población incluida en dicho sector cree que el comunismo es un peligro grave y que probablemente habría guerra en el plazo de dos años. Pero esos asuntos sociales no se sienten como una realidad personal, y de ahí que no sean causa de preocupación, aunque sí de una buena dosis de intolerancia. También es interesante observar que, a pesar de que casi toda la población cree en Dios, difícilmente se encuentra una persona a quien preocupe su salvación o su desenvolvimiento espiritual. Dios es tan extraño como el mundo en general. Lo que causa interés y preocupación es el sector privado e independiente de la vida, no el sector social, universal, que nos relaciona con nuestros semejantes.

Esta separación entre la comunidad y el estado político ha llevado a la proyección de todos los sentimientos sociales en el estado, el cual, de esta suerte, se convierte en un ídolo, en un poder que está por encima del hombre. El hombre se somete al estado como encarnación de sus propios sentimientos sociales, a los que rinde culto como poderes enajenados de sí mismo; en su vida privada como individuo, sufre por el aislamiento y la soledad que son resultado inevitable de esa separación. El culto del estado sólo puede desaparecer si el hombre vuelve a incorporar en sí mismo los poderes sociales y estructura una comunidad en que sus sentimientos sociales no son algo *añadido* a su existencia privada, sino en que su existencia privada y social sean una y la misma.

[32] *Communism, Conformity and Civil Liberties.* Doubleday & Co. Inc., Garden City, Nueva York, 1955.

¿Cuál es la relación *del hombre consigo mismo?* En otro lugar he descrito esta relación como una "orientación mercantil".[33] En esta orientación el hombre se siente a sí mismo como una cosa para ser empleada con éxito en el mercado. No se siente a sí mismo como un agente activo, como el portador de las potencias humanas. Está enajenado de sus potencias. Su finalidad es venderse con buen éxito en el mercado. El sentimiento de su identidad no nace de su actividad como individuo viviente y pensante, sino de su papel socioeconómico. Si las cosas hablaran, una máquina de escribir contestaría a la pregunta "¿quién eres?" diciendo: "Soy una máquina de escribir", y un automóvil diría: "Soy un automóvil", o, más específicamente: "Soy un *Ford*", o "un *Buick*", o "un *Cadillac*". Si preguntáis a un hombre "¿quién eres?", responde: "Soy un fabricante", "soy un empleado", "soy un médico", o "soy un hombre casado", "soy el padre de dos niños", y su respuesta tiene un sentido muy parecido a la de la cosa que *habla.* Ése es el modo como se siente a sí mismo, no como un hombre con amor, miedo, convicciones, dudas, sino como una abstracción, enajenada de su naturaleza real, que desempeña cierta función en el sistema social. Su sentido del valor depende de su éxito, de si puede venderse favorablemente, de si puede hacer de sí mismo más de lo que era cuando empezó, de si es un éxito. Su cuerpo, su mente y su alma son su capital, y su tarea en la vida es invertirlo favorablemente, sacar utilidad de sí mismo. Cualidades humanas como la amistad, la cortesía, la bondad, se transforman en mercancías, en activos de la personalidad "ya en su paquete", conducentes a un precio más elevado en el mercado de personalidades. Si el individuo fracasa en hacer una inversión favorable de sí mismo, cree que *él* es un fracaso; si lo logra, *él* es un éxito. Evidentemente, su sentido de su propio valor depende siempre de factores extraños a él mismo, de la veleidosa valoración del mercado, que decide acerca de su valor como decide acerca del de las mercancías. Él, como todas las mercancías que no pueden venderse provechosamente, no vale nada en cuanto a valor en cambio, aunque puede ser considerable su valor de uso.

[33] Véase mi descripción de la orientación mercantil en *Ética y psicoanálisis,* pp. 76 *ss.* El concepto de enajenación no es lo mismo que una de las orientaciones del carácter en relación con las orientaciones receptiva, explotadora, acumulativa, mercantil y productiva. Puede encontrarse la enajenación en cualquiera de las orientaciones no productivas, pero tiene una afinidad particular con la orientación mercantil. Se relaciona también en igual medida con la personalidad "hetero-dirigida" de Riesman, la cual, sin embargo, aunque "procedente de la orientación mercantil", es un concepto diferente en puntos esenciales. Cf. D. Riesman, *The Lonely Crowd.* Yale University Press. New Haven, 1950, p. 23.

La personalidad enajenada que se pone en venta tiene que perder gran parte del sentimiento de dignidad, tan característico del hombre aun en las culturas primitivas. Tiene que perder el sentimiento de su identidad, de sí mismo como entidad única y no duplicable. El sentimiento de sí mismo nace de la experiencia que uno tiene de sí como sujeto de *su* experiencia, de *su* pensamiento, de *su* sentimiento, de *sus* decisiones, de *sus* juicios, de *sus* actos. Presupone que mi experiencia es exclusivamente mía, y no una experiencia enajenada. Las *cosas* no tienen mismidad, y los hombres que se convierten en cosas pueden no tenerla.

Esta falta de personalidad del hombre moderno le pareció al finado H. S. Sullivan, uno de los psiquiatras contemporáneos mejor dotados y más originales, un fenómeno natural. Hablaba de los psicólogos que, como yo mismo, suponen que la falta del sentido de identidad es un fenómeno patológico, como de personas que padecen una "ilusión". El "uno mismo", para él, no es otra cosa que los muchos papeles que representamos en las relaciones con los demás, papeles que tienen la función de ganar la aprobación y evitar la ansiedad resultante de la desaprobación. ¡Qué notable decadencia del concepto de identidad desde el siglo XIX, en que Ibsen hizo de la pérdida del sentimiento de identidad el tema principal de la crítica del hombre moderno en *Peer Gynt!* Se presenta a Peer Gynt como un hombre que, persiguiendo la ganancia material, descubre al fin que se ha perdido a sí mismo, que es como una cebolla, con una capa bajo otra, y sin meollo. Ibsen describe el miedo a la nada que se apoderó de Peer Gynt cuando hace ese descubrimiento, pánico que le hace desear ir al infierno antes que volver al vacío de la nada. Realmente, con el sentimiento de sí mismo desaparece el sentimiento de identidad, y, cuando esto sucede, el hombre enloquecería si no se salvara adquiriendo un *sentimiento secundario de sí mismo;* hace esto sintiéndose a sí mismo como persona que tiene la aprobación de los demás, valiente, triunfante, útil, en suma, como una mercancía vendible que es *él* porque los demás lo consideran una entidad no única, sino ajustada a uno de los tipos o modelos corrientes.

No se puede apreciar plenamente la naturaleza de la enajenación sin tener en cuenta un aspecto específico de la vida moderna: su *rutinización,* y la *represión de la percepción de los problemas básicos de la existencia humana.* Tocamos aquí un problema universal de la vida. El hombre tiene que ganarse su pan cotidiano, y esto siempre es una tarea más o menos absorbente. Tiene que ocuparse en las numerosas tareas de la vida diaria que

consumen tiempo y energía, y se ve envuelto en cierta rutina necesaria para la realización de esas tareas. Estructura un orden social, convenciones, hábitos e ideas que le ayudan a hacer lo que es necesario y a vivir con sus semejantes con un mínimo de fricción. Es característico de toda cultura la construcción de un mundo artificial, hecho por el hombre, que se sobrepone al mundo natural en que el hombre vive. Pero el hombre sólo puede realizarse a sí mismo si está en contacto con los hechos fundamentales de su existencia, si puede experimentar la exaltación del amor y de la solidaridad lo mismo que el hecho trágico de su soledad y del carácter fragmentario de su existencia. Si está completamente envuelto por la rutina y por los artilugios de la vida, si no puede ver más que la apariencia del mundo, hecha por el hombre y acomodada al sentido común, pierde su contacto con el mundo y la percepción real de éste y de sí mismo. En todas las culturas encontramos el conflicto entre la rutina y el intento de volver a las realidades fundamentales de la existencia. Ayudar en ese intento ha sido una de las misiones del arte y de la religión, aunque la misma religión se ha convertido en una nueva forma de rutina.

Aun la historia más primitiva del hombre nos revela el intento de entrar en contacto con la esencia de la realidad mediante la creación artística. El hombre primitivo no se satisface con la función práctica de sus utensilios y sus armas, sino que se esfuerza por adornarlos y embellecerlos, trascendiendo su función utilitaria. Al lado del arte, el modo más importante de atravesar la superficie rutinaria y entrar en contacto con las realidades últimas de la vida consiste en lo que podemos designar con el término general de "ritual". Me refiero aquí al ritual en el amplio sentido de la palabra, tal como lo hallamos en la representación de un drama griego, por ejemplo, y no sólo a los rituales en sentido más estrictamente religioso. ¿Cuál era la misión del drama griego? Presentaba en forma artística y dramática problemas fundamentales de la existencia humana, y el espectador —aunque no espectador en nuestro sentido moderno de consumidor—, tomando parte en la representación dramática, era llevado fuera de la esfera de la diaria rutina y puesto en contacto consigo mismo como ser humano, con las raíces de su existencia. Tocaba el suelo con los pies, y en este proceso adquiría fuerza, mediante la cual era devuelto a sí mismo. Ya pensemos en el drama griego, en un auto medieval o en una danza india, ya pensemos en los rituales religiosos hindú, judío o cristiano, nos encontramos ante formas diversas de dramatización de los problemas fundamentales

de la existencia humana, ante la *realización* de los mismos problemas que son *pensados* en la filosofía y la teología.

¿Qué queda en la cultura moderna de esa dramatización de la vida? Casi nada. El hombre difícilmente sale alguna vez del terreno de las convenciones y las cosas hechas por el hombre, y difícilmente logra perforar la superficie de su rutina, aparte de grotescos intentos para satisfacer la necesidad de un ritual, como vemos que se practica en las logias y las hermandades. El único fenómeno que se acerca al significado de un ritual es la participación del espectador en las competencias deportivas; aquí, por lo menos, se trata de un problema fundamental de la existencia humana: la lucha entre hombres y una experiencia sustitutiva de la victoria y la derrota. ¡Pero qué aspecto primitivo y restringido de la existencia humana, al reducir la riqueza de la vida humana a un aspecto parcial!

Si hay un incendio o choca un automóvil en una gran ciudad, se juntarán a mirar veintenas de personas. Millones de individuos son fascinados diariamente con el relato de crímenes y de historias detectivescas. Acuden religiosamente a ver películas en que los temas centrales son el crimen y la pasión. Todo ese interés y esa fascinación no es simplemente expresión de mal gusto y de sensacionalismo, sino un anhelo profundo de dramatización de los fenómenos decisivos de la extencia humana: la vida y la muerte, el crimen y el castigo, la lucha entre el hombre y la naturaleza. Pero mientras el drama griego trata esos problemas en un alto nivel artístico y metafísico, nuestro "drama" y nuestro "ritual" modernos son toscos y no producen ningún efecto catártico. Toda la fascinación de las competencias deportivas, del crimen y de la pasión, revela la necesidad de atravesar la superficie de la rutina, pero el modo de satisfacerla revela la extrema pobreza de nuestra solución.

La orientación mercantil está estrechamente relacionada con el hecho de que la *necesidad de cambiar* se haya convertido en un impulso importantísimo en el hombre moderno. Es, desde luego, cierto que aun en una economía primitiva basada en una forma rudimentaria de división del trabajo, los hombres cambian cosas entre sí dentro de la tribu o con las tribus vecinas. El individuo que produce tela la cambia por grano que quizás ha producido su vecino, o por hoces o cuchillos que ha hecho el herrero. Al aumentar la división del trabajo, hay un mayor cambio de artículos, pero normalmente el cambio de cosas no es otra cosa que un medio para un fin económico. En la sociedad capitalista *el cambiar se ha convertido en un fin en sí mismo.*

Únicamente Adam Smith vio el papel fundamental de la necesidad de cambio y la explicó como una tendencia básica del hombre. "Esta división del trabajo —dice—, de la que se han derivado tantas ventajas, no es originariamente efecto de ninguna sabiduría humana, que prevé y busca la general opulencia a que da ocasión. Es la consecuencia inevitable, aunque muy lenta y gradual, de cierta *propensión de la naturaleza humana*, que no tiene presente una utilidad tan grande: la propensión a permutar, trocar y cambiar una cosa por otra. Que esa propensión sea uno de los principios originarios de la naturaleza humana, que no puede explicarse por ningún otro; o que, como parece probable, sea la consecuencia inevitable de las facultades de la razón y el lenguaje, no es cosa que nos toca investigar ahora. *Es común a todos los hombres, y no se encuentra en ninguna otra especie de animales,* que parecen desconocer ésta y todas las demás clases de contratos... Nadie vio nunca a un perro cambiar equitativa y deliberadamente con otro un hueso por otro." [34]

El principio del cambio en escala cada vez mayor tanto en el mercado nacional como en el mercado mundial es, ciertamente, uno de los principios económicos fundamentales en que descansa el régimen capitalista, pero Adam Smith previó que este principio se convertiría también en una de las necesidades psíquicas más hondas de la moderna personalidad enajenada. El cambio ha perdido su función racional como mero medio para fines económicos y se ha convertido en un fin en sí mismo, que se ha extendido a las esferas no económicas. Inconscientemente, Adam Smith mismo señala el carácter irracional de esa necesidad de cambiar en su ejemplo del cambio entre los dos perros. No podría haber ninguna finalidad realista en ese cambio: o los dos huesos son iguales, y entonces no habría motivo para cambiarlos, o uno es mejor que otro, y entonces el perro que tiene el mejor no lo cambiaría voluntariamente. El ejemplo sólo tiene sentido si supone mos que el cambio es una necesidad en sí mismo, aunque no sirva a ninguna finalidad práctica, y esto es, en realidad, lo que Adam Smith supone.

Como ya he dicho en otra ocasión, el amor al cambio ha reemplazado al amor a la posesión. Uno compra un automóvil o una casa con la intención de venderlos a la primera oportunidad. Pero lo más importante es que el impulso de cambiar actúa en el terreno de las relaciones interpersonales. Con frecuencia el amor

[34] Adam Smith, *An Enquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. The Modern Library. Nueva York, 1937, p. 13. (El subrayado es del autor.) [Hay traducción al español.]

no es otra cosa que un cambio favorable entre dos personas que obtienen todo lo que pueden esperar, teniendo en cuenta su valor en el mercado de personalidades. Cada persona es un "paquete" en el que diversos aspectos de su valor en cambio se combinan en uno: su "personalidad", con la cual se denominan aquellas cualidades que lo hacen un buen vendedor de sí mismo: su aspecto, educación, ingresos y probabilidades de éxito. Cada persona se esfuerza en cambiar ese "paquete" por el mayor precio posible. Hasta el hecho de asistir a una reunión social, y, en general, las relaciones sociales tienen en alto grado una función de cambio. El individuo está ansioso de conocer otras mercancías que valgan ligeramente más, para establecer relaciones y, posiblemente, realizar un cambio provechoso. Uno desea cambiar la posición social propia, es decir, la propia personalidad, por otra más alta, y en esta transacción cambia uno su viejo círculo de amistades y todos sus hábitos y sentimientos por otros nuevos, lo mismo que cambia su *Ford* por un *Buick*. Aunque Adam Smith creía que esta necesidad de cambio era parte integrante de la naturaleza humana, en realidad es un síntoma de la abstractificación y la enajenación inherentes al carácter social del hombre moderno.

Se siente el proceso total del vivir de un modo análogo a una inversión provechosa de capital, y mi vida y mi persona son el capital invertido. Si un individuo compra una pastilla de jabón o un kilogramo de carne, tiene la legítima esperanza de que el dinero que paga corresponda al valor del jabón o de la carne que compra. Está interesado en que la ecuación "tanto jabón = tanto dinero" tenga sentido de acuerdo con la estructura existente de precios. Pero esa esperanza se ha extendido a todas las otras formas de actividad. Si un individuo va a un concierto o al teatro, se pregunta a sí mismo más o menos explícitamente si el espectáculo "vale el dinero" que le cuesta. Aunque esa pregunta tiene algún sentido marginal, fundamentalmente no tiene ninguno, porque se comparan en ella dos cosas inconmensurables: el placer de escuchar un concierto posiblemente no puede expresarse en dinero; el concierto no es una mercancía, ni lo es el placer de escucharlo. Lo mismo puede decirse cuando un individuo hace un viaje de placer, va a una conferencia, da una reunión o ejercita cualquiera de las muchas actividades que implican gasto de dinero. La actividad en sí misma es un acto productivo de la vida y es inconmensurable con la cantidad de dinero que se gaste en ella. La necesidad de medir los actos de la vida por algo cuantificable también se manifiesta en la

tendencia a preguntar si algo "vale el tiempo" que se invierte en ello. La velada de un joven con una joven, una visita a los amigos y los muchos actos en que va implícito o no el gasto de dinero, suscitan la cuestión de si la actividad valió el dinero o el tiempo que costó.[35] Uno necesita, en todos esos casos, justificar la actividad con una ecuación que revele que fue una inversión provechosa de energía. Hasta la higiene y la salud tienen que servir para el mismo fin: el individuo que da un paseo todas las mañanas tiende a considerarlo como una buena inversión para su salud, y no como una actividad placentera que no necesita justificación. Esta actitud encontró su expresión más estricta y radical en el concepto del placer y del dolor que sustentó Bentham. Partiendo del supuesto de que el objeto de la vida es el placer, Bentham sugirió una especie de contabilidad que revelara en cada acción si el placer era mayor que el dolor, y si el placer era mayor, la acción merecía ser ejecutada. Así, para él, la vida en general era algo análogo a un negocio en que, en cualquier momento dado, el balance favorable mostrara que era provechoso.

Aunque ya no se recuerdan mucho las opiniones de Bentham, la actitud que expresan se ha afirmado de un modo cada vez más vigoroso.[36] En la mente del hombre moderno ha surgido una nueva cuestión, a saber: la de si "la vida merece ser vivida", y, consecuentemente, el sentimiento de que la vida de uno "es un fracaso" o es "un éxito". Esta idea se funda en el concepto de la vida como una empresa que debe producir una utilidad. El fracaso es como la quiebra de un negocio en que las pérdidas son mayores que las ganancias. Es ése un concepto desatinado. Podemos ser felices o desgraciados, lograr unos objetivos y no lograr otros; pero no hay balance razonable que pueda decirnos si la vida merece o no ser vivida. Quizás desde el punto de vista del balance, la vida no merezca nunca ser vivida: termina inevitablemente con la muerte, muchas de nuestras esperanzas se frustran: implica sufrimiento y esfuerzo. Desde el punto de vista del balance, tendría más sentido no haber nacido, o haber muerto en la infancia. Por otra parte, ¿quién puede decir si un momento feliz de amor, o la alegría de respirar o pasear en una mañana brillante y de aspirar el aire fresco, no vale por todos los sufri-

[35] Véase la descripción crítica que Marx hace del hombre en la sociedad capitalista: "El tiempo lo es todo; el hombre no es nada, no es más que el esqueleto del tiempo." (*The Poverty of Philosophy*, p. 57.) [Hay traducción al español.]

[36] En el concepto que Freud tiene del principio del placer y en sus pesimistas opiniones sobre el predominio del sufrimiento respecto del placer en la sociedad civilizada, podemos descubrir la influencia del cálculo benthamiano.

mientos y el esfuerzo que la vida supone? La vida es un regalo y una incitación únicos, que no pueden medirse por ninguna otra cosa, y no puede darse ninguna contestación razonable a la pregunta de si "vale la pena" vivirla, porque la pregunta no tiene sentido.

Esta interpretación de la vida como empresa comercial parece ser la base de un fenómeno típico moderno sobre el que se ha reflexionado mucho: el *aumento de suicidios* en la sociedad occidental contemporánea. Entre 1836 y 1890 el suicidio aumentó el 140 % en Prusia y el 355 % en Francia. En Inglaterra hubo 62 casos de suicidio por millón de habitantes de 1836 a 1845, y 110 entre 1906 y 1910. En Suecia, 66 y 150 respectivamente.[37] ¿Cómo podemos explicar este aumento de suicidios, que acompañó a la prosperidad creciente del siglo XIX?

Es indudable que las causas del suicidio son muy complejas, y que no hay un motivo único que podamos suponer que es *la* causa. Encontramos en China el típico "suicidio de venganza", y en todo el mundo vemos suicidios causados por la melancolía; pero ninguna de esas causas tiene mucho papel en el aumento del índice de suicidios en el siglo XIX. Durkheim, en su obra clásica sobre el suicidio, supone que hay que buscar la causa en un fenómeno que llamó "anomia", palabra con la que designaba la destrucción de todos los vínculos sociales tradicionales, y el hecho de que toda organización verdaderamente colectiva se había hecho secundaria respecto del estado y de haber sido aniquilada toda vida social auténtica.[38] Creía Durkheim que las gentes que viven en el estado político moderno son "polvo desorganizado de individuos".[39] La explicación que da coincide con la orientación de los supuestos formulados en este libro, y volveré a examinarla más adelante. Yo creo también que es un factor adicional el tedio y la monotonía de la vida, consecuencia del modo enajenado de vivir. Las cifras del suicidio en los Países Escandinavos, Suiza y los Estados Unidos, unidas a las cifras relativas al alcoholismo, parecen apoyar esta hipótesis.[40] Pero hay otra razón que han

[37] Tomado de *Les Causes du Suicide,* por Maurice Halbwachs. Félix Alcan, París, 1930; pp. 92 y 481.

[38] Véase Émile Durkheim, *Le Suicide.* Félix Alcan, París, 1897, p. 446.

[39] *Loc. cit.,* p. 448.

[40] Todas las cifras revelan también que los países protestantes tienen un índice de suicidios mucho más elevado que los países católicos. Puede deberse esto a muchos factores inherentes a las diferencias entre la religión católica y la protestante, tales como la mayor influencia que la religión católica ejerce sobre la vida de sus fieles, los medios más adecuados para tratar el sentimiento de culpabilidad que emplea la Iglesia Católica, etc. Pero también hay que tener en cuenta que los países protestantes

desconocido Durkheim y otros investigadores del suicidio, y que se relaciona con el concepto de "balance" de la vida como empresa comercial que puede fracasar. Muchos casos de suicidio se deben al sentimiento de que "la vida ha sido un fracaso", de que "no merece la pena seguir viviendo"; el individuo se suicida exactamente como un hombre de negocios se declara en quiebra cuando las pérdidas exceden de las ganancias y cuando ha perdido la última esperanza de recuperarlas.

c. *Otros varios aspectos*

Hasta ahora he intentado trazar un cuadro general de la enajenación del hombre moderno respecto de sí mismo y de su semejante en el proceso de la producción y del consumo, y en el disfrute del tiempo libre. Me propongo ahora tratar algunos aspectos específicos del carácter social contemporáneo estrechamente relacionados con el fenómeno de la enajenación y cuyo estudio, sin embargo, resulta más fácil examinándolos independientemente y no como subdivisiones de la enajenación.

i. *Autoridad anónima - conformidad.* El primero de esos aspectos que hay que estudiar es la actitud del hombre moderno hacia la *autoridad.*

Hemos examinado la diferencia existente entre autoridad racional e irracional, entre autoridad estimulante y autoridad inhibitoria, y hemos dicho que la sociedad occidental de los siglos XVIII y XIX se caracterizó por la mezcla de ambos tipos de autoridad. Lo común a la autoridad racional y la irracional es que es una *autoridad franca y manifiesta.* Uno sabe quién manda y quién prohibe: el padre, el maestro, el amo, el rey, el funcionario, el sacerdote, Dios, la ley, la conciencia moral. Los mandatos y las prohibiciones pueden ser razonables o no, estrictos o indulgentes, y yo puedo obedecer o rebelarme; siempre sé que hay una autoridad, quién es, qué quiere y cuáles son los resultados de mi obediencia o de mi rebelión.

A mediados del siglo XX la autoridad ha cambiado de carácter: ya no es una autoridad manifiesta, sino *anónima, invisible, enajenada.* Nadie da órdenes, ni una persona, ni una idea, ni una

son los únicos en que el modo capitalista de producción se ha desarrollado hasta el último extremo y ha moldeado el carácter de la población de manera más completa que en los países católicos, de suerte que la diferencia entre países protestantes y países católicos es en gran parte la diferencia entre etapas diversas del desarrollo del capitalismo moderno.

ley moral; pero todos nos sometemos tanto o más que lo haría la gente en una sociedad fuertemente autoritaria. Ciertamente, nadie es autoridad, excepto "Eso". ¿Qué es "Eso"? La ganancia, las necesidades económicas, el mercado, el sentido común, la opinión pública, lo que *uno* hace, piensa o siente. Las leyes de la autoridad anónima son tan invisibles como las leyes del mercado, y exactamente tan inviolables como ellas. ¿Quién es la persona que puede atacar lo invisible? ¿Quién puede rebelarse contra Nadie?

La desaparición de la autoridad manifiesta es claramente perceptible en todas las esferas de la vida. Los padres ya no dan órdenes: sólo sugieren al hijo que "quiera hacer esto o lo otro". Como ellos mismos carecen de principios o convicciones, intentan llevar a los hijos a hacer lo que espera de ellos la ley de la conformidad, y muchas veces, como son más viejos y por lo tanto están menos en contacto con "lo más nuevo", aprenden de los hijos la actitud que han de adoptar. Lo mismo sucede en los negocios y en la industria: usted no da órdenes, usted "sugiere", usted no manda, sino que insta y manipula. Hasta el ejército norteamericano ha admitido mucho de esa nueva forma de autoridad. Se hace la propaganda del ejército como si fuera una empresa comercial atrayente, el soldado se considerará miembro de un "equipo", aun cuando sigue en pie el hecho de que hay que prepararlo para matar y morir.

Mientras hubo autoridad manifiesta, hubo conflictos y hubo rebeliones contra una autoridad irracional. En el conflicto con los mandatos de la propia conciencia, en la lucha contra la autoridad irracional, se desarrollan la personalidad y particularmente el sentimiento de sí mismo. Me siento a mí mismo como "Yo" porque "yo" dudo, "yo" protesto, "yo" me rebelo. Aun cuando me someto y me siento derrotado, me siento a mí mismo como "Yo": "yo", el vencido. Pero si no tengo conciencia de la sumisión ni de la rebelión, si me gobierna una autoridad anónima, pierdo el sentido de identidad, me convierto en "uno", en una parte de "Eso".

El mecanismo mediante el cual opera la autoridad anónima es la *conformidad*. Debo hacer lo que todo el mundo hace; en consecuencia, debo adaptarme, no ser diferente, no "sobresalir"; debo estar dispuesto a cambiar de buena voluntad, de acuerdo con los cambios del tipo o modelo; no tengo que preguntar si estoy en lo cierto o no, sino si estoy adaptado, si no soy "distinto", si no soy diferente. La única cosa que en mí es permanente es justo esa buena disposición al cambio. Nadie tiene poder

sobre mí, excepto el rebaño de que formo parte y al que estoy sometido.

No es necesario demostrar al lector a qué grado ha llegado esta sumisión a la autoridad anónima mediante la conformidad. Sin embargo, quiero poner algunos ejemplos tomados del muy interesante e ilustrativo informe sobre una colonia de Park Forest, Illinois, que parece justificar las palabras que el autor puso al frente de uno de sus capítulos: "El Futuro, transferido a Park Forest." [41] Esa colonia próxima a Chicago fue hecha para albergar a 30,000 personas, parte en grupos de departamentos con jardín (renta de un departamento con dos dormitorios, 92 dólares), y parte en edificios de tipo de casa de campo que se vendían (a 11,995 dólares). Los habitantes son en su mayor parte jóvenes directivos de empresas, y hay también algunos químicos e ingenieros, con un ingreso medio de 6,000 a 7,000 dólares, de 25 a 30 años de edad, casados y con uno o dos niños.

¿Cómo son las relaciones sociales y la "adaptación" en aquella comunidad "empaquetada"? Aunque la gente acude a ella principalmente por "simple necesidad económica y no en busca de retiro", el autor advierte "que después de haber entrado en aquel ambiente algunas personas encuentran en él un calor y un apoyo que hacen que otros ambientes parezcan indebidamente fríos. Es algo indefinible y vago; por ejemplo, oír a los residentes de las nuevas barriadas referirse de vez en cuando al 'exterior'." Esa sensación de calor es, poco más o menos, la misma de sentirse aceptado: "Podría permitirme un lugar mejor que éste a que vamos —dice una de aquellas personas—, y debo decir que no es sitio en donde pueda usted invitar a comer a su patrono o a un cliente. Pero en una comunidad como ésa es uno realmente bien acogido." Este anhelo de buena aceptación es, ciertamente, sentimiento muy característico de la persona enajenada. ¿Por qué había uno de agradecer tanto la buena aceptación si no es porque duda que sea aceptable, y por qué había de tener esa duda una pareja joven, educada y próspera, sino porque no pueden aceptarse a sí mismos, porque ellos *no son* ellos? El único medio para tener un sentido de identidad es la conformidad. Ser aceptable significa en realidad no ser diferente de los demás. El sentirse inferior nace de sentirse diferente, y no se pregunta si la diferencia es para mejor o para peor.

[41] Las siguientes citas están tomadas de "The Transients", artículo de William H. Whyte, Jr., en *Fortune*, mayo, junio, julio y agosto de 1953. Copyright 1953 por Time Inc. (La traducción literal de *transients* sería "transeúntes", pero el sentido en el texto es de algo más: que transfieren al futuro. Por ello empleamos la palabra "moradores" con ese sentido implícito en el resto del texto. [T.])

La adaptación empieza pronto. Un padre expresa el concepto de autoridad anónima muy sucintamente: "La adaptación al grupo no parece implicar tantos problemas para ellos [para los niños]. He notado que parecen tener la sensación de que no hay jefe; prevalece un sentimiento de libre cooperación. Esto procede en parte de la práctica temprana de los juegos colectivos en el patio." El concepto ideológico en que se expresa aquí este fenómeno es el de la ausencia de autoridad, valor positivo de acuerdo con el concepto de la libertad en los siglos XVIII y XIX. La realidad que está detrás de ese concepto de la libertad es la presencia de una autoridad anónima y la ausencia de individualidad. Nada más claro, para este concepto de conformidad, que las siguientes palabras de una madre: "Juanito no se ha portado tan bien en la escuela. El maestro me dijo que en algunos aspectos se ha portado bien, pero que *su adaptación social no era tan buena como debía. Elige para jugar uno o dos amigos, y algunas veces se siente feliz jugando solo.*" (El subrayado es mío.) Ciertamente, la persona enajenada casi encuentra imposible bastarse a sí misma, porque se apodera de ella el pánico de sentir la nada. Que esto se diga de manera tan franca es, no obstante, sorprendente, y demuestra que hasta hemos dejado de avergonzarnos de nuestras inclinaciones gregarias.

Los padres se quejan algunas veces de que la escuela quizá es un poco demasiado "tolerante", y que los niños desconocen la disciplina; pero "cualesquiera que sean las faltas de los padres de Park Forest, no se cuentan entre ellas la rigidez y el autoritarismo". Ciertamente que no; mas, ¿para qué necesita usted de autoritarismo en sus formas manifiestas, si la autoridad anónima del conformismo tiene completamente sometidos a sus hijos, aunque no se sometan a sus padres? Pero la queja de los padres sobre la falta de disciplina no hay que tomarla demasiado en serio, porque "lo que tenemos en Park Forest, y se va haciendo evidente, es la apoteosis del pragmatismo. Quizás sería exagerado decir que sus moradores han llegado a deificar la sociedad y la tarea de adaptarse a ella, pero es indudable que tienen señaladamente poco deseo de romper con ella. Son, como alguien dijo, la generación práctica".

Otro aspecto de la conformidad enajenada es el proceso de nivelación de los gustos y las ideas, que el autor describe bajo el título de "El crisol". "Cuando fui allí por primera vez encontré una atmósfera bastante rarificada —decía una joven con gustos propios, a un visitante reciente—. Recuerdo el disgusto que recibí un día en que dije a las muchachas en el patio lo mucho que

había gozado escuchando *La flauta mágica* la noche anterior. No sabían de qué les hablaba. Empecé a aprender que para ellas es mucho más interesante hablar de trapos. Sigo escuchando *La flauta mágica,* pero ahora me doy muy bien cuenta de que para muchas personas hay en la vida otras cosas tan importantes como ésa". Otra mujer refiere que una muchacha que la visitó inesperadamente la encontró leyendo a Platón. La visitante "casi se cayó de sorpresa. Ahora todas ellas están convencidas de que soy 'extraña'." Realmente, nos dice el autor, la pobre mujer sobrestimó el daño. Las otras no la consideran demasiado rara, "porque su desviación va acompañada de bastante tacto, de suficiente observancia de las pequeñas costumbres que lubrican la vida del patio, de suerte que se mantiene el equilibrio". Lo que importa es transformar los juicios de valor en cuestión de gustos, o de opiniones, ya se trate de escuchar *La flauta mágica* o de hablar de trapos, o bien de ser republicano o ser demócrata. Todo lo que importa es no tomar nada demasiado en serio, intercambiar opiniones, y estar dispuesto a admitir que una opinión o convicción (si es que tal cosa existe) vale tanto como otra. En el mercado de opiniones se supone que todo el mundo tiene una mercancía del mismo valor, y es indecoroso e injusto dudarlo.

La palabra que se usa para expresar la conformidad y la sociabilidad enajenadas es, naturalmente, una palabra que expresa el fenómeno en términos de un valor muy positivo. Se dice que es *ventajosa* la sociabilidad sin distinciones y la falta de personalidad. El lenguaje se tiñe aquí de psiquiatría y de la filosofía de Dewey, añadida en una buena dosis. "Uno puede realmente contribuir a hacer feliz a mucha gente —dice un activista social—. Yo mismo puedo presentar dos matrimonios, en los que vi posibilidades que ellos no sabían que tenían. Siempre que vemos a alguien tímido y retraído, nos dedicamos a él de un modo especial."

Otro aspecto de la "adaptación" social es la falta total de intimidad y el hablar sin reservas de los "problemas" personales. También aquí se advierte la influencia de la psiquiatría y el psicoanálisis contemporáneos. Hasta se acogen con entusiasmo las paredes delgadas como un medio de evitar el sentirse solo. "Nunca me siento sola, aun cuando estoy lejos de Jim", dice un proloquio típico. "Uno sabe que los amigos están cerca, porque durante la noche se oye a los vecinos a través de las paredes." Matrimonios que de otro modo se desharían, se salvan, y los malos humores no se agrian del todo a fuerza de hablar, hablar, hablar. "Es maravilloso —dice una joven casada—. Uno discute todos sus problemas con los vecinos, hasta las cosas que en Da-

kota del Sur uno se reservaría para sí." A medida que pasa el tiempo, aumenta esta capacidad de autoexteriorización, y las personas hablan en el patio con gran franqueza hasta de los detalles más íntimos de la vida familiar. Dicen que nadie necesita nunca enfrentar solo un problema. Podríamos añadir que sería más exacto decir que jamás necesitan enfrentar ningún problema.

Hasta la arquitectura se hace funcional en la batalla contra la soledad. "Lo mismo que están desapareciendo las puertas interiores de las casas —de las que alguna vez se dijo que habían señalado el nacimiento de la clase media—, están desapareciendo también las barreras contra los vecinos. Así por ejemplo, lo que se ve a través de la ventana es lo que está ocurriendo en el *interior*, o lo que está ocurriendo en el interior se ve por las ventanas de otras personas."

El patrón o modelo de la conformidad produce una moral nueva, un tipo nuevo de super-ego. Pero la moral nueva no es la conciencia de la tradición humanística ni el nuevo super-ego se forma a imagen de un padre autoritario. La virtud está en adaptarse y en ser como los demás. Ser diferente es el vicio. Esto se expresa con frecuencia en términos psiquiátricos, en que "virtuoso" significa estar sano, y "malo" significa estar neurótico. "No hay escape a la mirada del patio." Los enredos amorosos son raros por esa razón, y no por razones morales o porque los matrimonios se sientan satisfechos. Hay pocos intentos de intimidad. Aunque lo general es que se entre en las casas sin llamar ni hacer ninguna otra señal, algunas personas consiguen un poco de intimidad sentándose del lado de la fachada y no del que da al patio, para hacer ver que no quieren que se les moleste. "Pero hay un corolario importante de esos esfuerzos para conseguir un poco de intimidad: *la gente, cuando los hace, se siente un poco culpable.* Salvo en raras ocasiones, apartarse así de los demás se considera bien como una travesura infantil, o bien, y esto es lo más probable, como síntoma de una neurosis. Es el individuo, no el grupo, el que ha errado. Como quiera que sea, así parecen pensar muchos equivocados, y con frecuencia se muestran arrepentidos de lo que en cualquiera otra parte se consideraría como asunto personal de uno y más bien como cosa normal en aquellas circunstancias. 'Me he prometido a mí mismo hacer las paces', dijo recientemente uno de los residentes del patio a un confidente. 'Me sentía mal y no hice, realmente, el esfuerzo de buscar a los demás a últimas fechas. Ciertamente, no les reprocho haber reaccionado como reaccionaron. Buscaré el modo de hacer las paces'."

En realidad, "la intimidad se ha convertido en algo clandestino". Las palabras empleadas parecen también ahora tomadas de la tradición progresista política y filosófica. ¿Qué cosa parece más hermosa que la sentencia: "No en la contemplación solitaria y egoísta, sino haciendo las cosas justamente con los demás, encuentra uno plena satisfacción"? Pero lo que en realidad significa es que uno renuncia a sí mismo y se convierte en una parte del rebaño, igual al resto de él. Esa situación se denomina a veces con otra palabra divertida: "congregacionismo".[42] El modo favorito de expresar el mismo estado de espíritu consiste en decirlo en términos psiquiátricos: " 'Hemos aprendido a no ser introvertidos', decía un joven directivo de los más reflexivos y afortunados. 'Antes de venir aquí estábamos acostumbrados a vivir demasiado para nosotros mismos. Los domingos, por ejemplo, uno solía estar en la cama quizás hasta las dos, leyendo el periódico y escuchando la sinfónica por la radio. Ahora, se levanta y visita a los amigos o éstos lo visitan a él. Creo que en realidad Park Forest nos ha ampliado'."

La falta de conformidad no sólo es castigada con palabras de desaprobación, como "neurótico", sino a veces con sanciones crueles. " 'Estela es un caso', dice un residente de un bloque de viviendas sumamente activo. 'Se moría de ganas de entrar en la pandilla cuando se mudó aquí. Es una muchacha muy simpática y siempre está tratando de ayudar a los demás, pero las cosas se le complicaron. Un día decidió ganarse a todo el mundo dando una velada a las muchachas. Por desgracia, no pudo hacer nada peor. Las muchachas se presentaron en traje de baño y en pantalones, como de costumbre, y aquí estaba ella con servilletitas, vajilla de plata y otras cosas de servicio. Desde entonces se hizo casi una campaña sistemática para tenerla apartada. Realmente, es lastimoso. Se sienta en su silla playera, delante de la casa, con unas ganas locas de que alguien vaya a tomar el café con ella, y siempre suele haber enfrente, al otro lado de la calle, cuatro o cinco muchachas charlando. Cada vez que se ríen por algún chiste, cree que se están riendo de ella. Estuvo aqui ayer, y se pasó la tarde llorando. Me dijo que ella y su marido están pensando en mudarse a otra parte, a ver si tienen mejor suerte'." Otras culturas castigaban a los disidentes del credo político o religioso prescrito con la cárcel o la picota. Aquí el castigo es sólo el ostracismo, que arroja a una pobre mujer en la desesperación y le crea un fuerte sentimiento de culpabilidad. ¿Por qué crimen?

[42] El autor emplea la palabra *togetherness*, que significa la acción de reunirse los individuos por el mero gusto de sentirse juntos. [T.]

Por una sola equivocación, por un solo pecado ante el dios de la conformidad.

No es sino otro aspecto de ese tipo de relación interpersonal enajenada, el que las amistades no se hagan a base de la simpatía o el atractivo individuales, sino que estén determinadas por la situación de la casa o el departamento de uno en relación con la de los demás. He aquí el modo como se producen. "Empieza por los niños. Las nuevas barriadas son matriarcados, pero los niños son, en realidad, tan dictatoriales, que no resultaría del todo inadecuada una palabra como *filiarquía*. Son los niños los que deciden: sus amistades se traducen en amistades de la madre, y las de ésta, a su vez, en las de la familia. Los padres no tienen en esto iniciativa, simplemente los siguen.

"Es la corriente del tráfico rodado juvenil... la que determina cuál ha de ser la puerta funcional, o sea, en las casas, la puerta principal, y en los patios, la puerta trasera. Además, determina también el camino que uno toma desde la puerta funcional, porque cuando las mujeres van a visitar a sus vecinos, gravitan hacia las casas desde donde pueden ver y oír a sus hijos y al teléfono. Esto cristaliza en el 'movimiento de tablero de damas' del patio, o sea, en la ruta regular para ir a la tertulia, y forma la base de las amistades de los adultos." Realmente, esta determinación de las amistades va tan lejos, que el autor del artículo invita al lector a escoger los grupos de amigos en un sector de la colonia, precisamente por la situación de las casas y sus puertas de entrada y de salida en aquel sector.

Lo importante de esa descripción no es sólo el hecho de las amistades enajenadas y de la conformidad de autómata, sino la reacción de las personas a ese hecho. Parece que aceptan consciente y plenamente la nueva forma de adaptación. "En otro tiempo las gentes se resistían a conceder que su conducta estuviera determinada por algo que no fuera su propia y libre voluntad. No ocurre así con los nuevos habitantes de las colonias suburbanas: se dan plena cuenta del poder de penetración que el ambiente tiene sobre ellos. De hecho, hay pocas cosas de que les guste tanto hablar, y, con la curiosidad cada vez mayor entre los profanos por la psicología, la psiquiatría y la sociología, discuten su vida social en términos sorprendentemente clínicos. Pero no tienen la menor sensación de dificultad: así son las cosas —parecen decir—, y lo hábil no es combatirlas, sino comprenderlas."

Esta generación joven tiene también su filosofía para explicar su modo de vivir. "No ya como un deseo instintivo, sino como una serie articulada de valores que hay que trasmitir a los hijos,

la nueva generación de directivos está deificando la utilidad social. Y la pregunta clave de hoy día ya no es '¿por qué?', sino *¿funciona bien?* Habiéndose hecho tan compleja la sociedad, el individuo sólo puede tener sentido en cuanto contribuye a la armonía del grupo, dicen los transeúntes; y para ellos, constantemente en movimiento, siempre ante grupos nuevos, la adaptación a éstos se ha convertido en algo particularmente necesario. Todos van, como ellos mismos dicen con frecuencia, en el mismo barco". Por otra parte, el autor nos dice: "El valor del pensamiento solitario, el hecho de que el conflicto es inevitable en ocasiones, y otras ideas igualmente perturbadoras, son cosas que raramente se presentan." Lo más importante, o en realidad la única cosa importante que los niños y también los adultos tienen que aprender es convivir con otras personas, lo cual, cuando lo enseñan en las escuelas, se llama "ciudadanía", palabra que equivale a "exterioridad" *(outgoingness)* y "congregacionismo" *(togetherness)*, como lo llaman los adultos.

¿Son las gentes realmente felices, están tan satisfechas, inconscientemente, como creen serlo? Difícilmente puede ser así, si se tienen en cuenta la naturaleza humana y las condiciones necesarias para la felicidad; pero, hasta conscientemente, tienen algunas dudas. Aunque creen que su deber es la conformidad y el fundirse con el grupo, muchas de ellas tienen la sensación de que están "frustrando otras necesidades". Se dan cuenta de que "adoptar las costumbres del grupo se parece mucho a un deber moral, y en consecuencia siguen, titubeantes e inseguras, *prisioneras de la hermandad.* (El subrayado es mío.) 'De vez en cuando me maravillo —dice una moradora de la colonia, en un momento casi furtivo de reflexión—. No quiero hacer nada que moleste aquí a las personas: son buenas y decentes, y me siento orgullosa de que hayamos podido llevarnos tan bien unos con otros, a pesar de nuestras diferencias. Pero, de vez en cuando, *pienso en mí misma y en mi marido, y en las cosas que no hacemos, y me siento deprimida. ¿Es bastante no ser malo?*' " (El subrayado es mío.) Verdaderamente, esta vida de concesiones, esta vida "exterior", es vida de aprisionamiento, de vacío interior y de depresión. Todos *van* "en el mismo barco", pero como dice el autor muy agudamente: "*¿Adónde va el barco? Nadie parece tener la menor idea;* ni, en cuanto a eso, les parece muy hábil suscitar siquiera la pregunta."

El cuadro de la conformidad, tal como lo hemos ilustrado con los habitantes "exteriorizados" de Park Forest, no es, desde luego, el mismo en todos los Estados Unidos. Las razones son obvias.

Se trata de personas jóvenes, pertenecen a la clase media y están en fase de ascensión; son en su mayoría personas que en su trabajo profesional manejan símbolos y hombres, y cuyos avances dependen de que ellas a su vez se dejen manipular. Hay, sin duda, muchas personas de más edad y pertenecientes al mismo sector profesional, y también muchos jóvenes de la misma edad pertenecientes a otros sectores profesionales, menos "avanzados", como, por ejemplo, los ingenieros, los físicos y los químicos que están más interesados en su trabajo que en la esperanza de subir a un cargo directivo lo antes posible; además, hay millones de agricultores y de trabajadores del campo cuyo estilo de vida sólo en parte ha cambiado debido a las condiciones del siglo xx; y finalmente los obreros industriales, cuyo ingreso no difiere mucho del de los trabajadores "de cuello blanco", o empleados de oficina, pero cuya situación profesional sí difiere. Aunque no es éste el lugar de examinar el significado que hoy tiene el trabajo para el obrero industrial, podemos decir aquí lo siguiente: hay, indudablemente, una diferencia entre personas que manipulan a otras personas y personas que crean cosas, aunque el papel de estar en el proceso de producción sea un papel parcial y en muchos aspectos enajenado. El trabajador de una gran fábrica de acero coopera con otros, y tiene que hacerlo así si ha de proteger su vida; corre riesgos y los comparte con los demás; se cuida más de que el capataz lo juzgue y estime por su destreza y no por su sonrisa o por su simpatía personal; goza de un grado considerable de libertad fuera del trabajo; tiene vacaciones pagadas, puede trabajar en su huerto, en una afición cualquiera o en la política local o sindical.[43] Sin embargo, aun tomando en cuenta todos esos factores que diferencian al trabajador industrial del empleado de oficina y de los estratos superiores de la clase media, parece que hay pocas probabilidades de que al fin el trabajador industrial escape a ser moldeado por el patrón predominante de la conformidad. En primer lugar, aun los aspectos más positivos de su situación profesional, como los que acaban de mencionarse, no alteran el hecho de que su trabajo es un trabajo enajenado y sólo en muy pequeña medida es expresión significativa de su energía y de su razón; en segundo lugar, la tendencia a aumentar la automatización del trabajo industrial disminuye rápidamente este último factor. Finalmente, está sometido a la influencia de todo

[43] Véase el artículo de Warner Bloomberg, Jr., "The Monstrous Machine and the Worried Workers", en *The Reporter*, 28 de septiembre de 1953, y sus conferencias sobre "Modern Times in the Factory", Universidad de Chicago, 1934, una copia de las cuales tuvo la bondad de hacer llegar a mis manos.

nuestro aparato cultural: anuncios, películas, televisión, periódicos, exactamente como todo el mundo, y difícilmente puede escapar a verse arrastrado a la conformidad, aunque quizás lo sea más lentamente que otros sectores de la población.[44] Esto que puede decirse del trabajador industrial es igualmente aplicable al agricultor.

ii. *El principio de la no-frustración.* Como he dicho más arriba, la autoridad anónima y la conformidad de autómata son en gran parte resultado de nuestro modo de producción, que exige una rápida adaptación a la máquina, conducta bien disciplinada de masas, gustos comunes y obediencia sin necesidad de recurrir a la fuerza. Otro aspecto de nuestro sistema económico, la necesidad del consumo en masa, ha tenido un papel instrumental en la creación de un rasgo del carácter social del hombre moderno, que constituye uno de los contrastes más sorprendentes con el carácter social del siglo XIX. Me refiero al principio de que *todo deseo debe ser satisfecho inmediatamente, no debe frustrarse ninguno.* La ilustración más obvia de este principio nos la ofrece nuestro sistema de compras a plazos. En el siglo XIX cada uno compraba lo que necesitaba y cuando había ahorrado el dinero necesario; hoy compramos lo que necesitamos y lo que no necesitamos a crédito, y la misión del anuncio es incitarnos a comprar y aguzar nuestro apetito de cosas, de suerte que la incitación sea eficaz. Vivimos encerrados en un círculo: compramos a plazos, y antes de que acabemos de pagar vendemos y compramos otra vez el último modelo.

El principio de que los deseos deben ser satisfechos sin dilación ha determinado también la conducta sexual, especialmente desde la terminación de la primera Guerra Mundial. Proporcionaba las racionalizaciones apropiadas una tosca forma de freudismo mal entendido. La idea era que los impulsos sexuales "reprimidos" producen neurosis, que las frustraciones causaban traumatismos, y que cuanto menos se reprimiera uno, más sano estaría. Hasta los padres ansiosos de dar a sus hijos todo lo que quisieran por miedo a que se sintieran frustrados adquirían un "complejo". Desgraciadamente, muchos de esos hijos, así como sus padres, pasaban por el diván del analista, siempre que podían permitírselo.

El ansia de cosas y la incapacidad para aplazar la satisfacción de los deseos fueron señaladas como características del hombre

[44] Más adelante se ofrece un análisis detallado del trabajo industrial moderno.

moderno por observadores tan profundos como Max Scheler y Bergson, y Aldous Huxley le dio su expresión más aguda en *Un mundo feliz.* Entre los lemas que condicionan la conducta de los adolescentes de ese Nuevo Mundo, uno de los más importantes es el que dice: *Nunca dejes para mañana la diversión que puedas tener hoy.* Se les remacha en la cabeza con "doscientas repeticiones, dos veces a la semana, desde las cuatro hasta las seis y media". Créese que es felicidad esa instantánea realización de los deseos. "Todo el mundo es feliz hoy en día" es otro de los lemas del Mundo feliz; las gentes "tienen lo que quieren, y nunca quieren lo que no pueden tener". Esa necesidad de un consumo inmediato de mercancías y la de una consumación inmediata de los deseos sexuales se dan acopladas en el Mundo feliz, como en el nuestro. Se considera inmoral conservar un copartícipe del "amor" más allá de un tiempo relativamente corto. El "amor" es deseo sexual fugaz, que debe ser satisfecho inmediatamente. "Se toman las mayores precauciones para impedirnos amar a alguien demasiado tiempo. No hay nada que se parezca a una fidelidad mutua; uno está condicionado de tal manera, que no puede dejar de hacer lo que debe hacer. Y lo que debe hacer es tan agradable, en general, se deja expansionarse libremente a tantos impulsos naturales, que en realidad no se siente ninguna tentación de resistirlos." [45]

Esta falta de inhibición de los deseos conduce al mismo resultado que la falta de autoridad manifiesta: la parálisis, y finalmente la destrucción, de la personalidad o del yo. Si no aplazo la satisfacción de mi deseo (y estoy condicionado para querer sólo lo que puedo tener), no tengo conflictos ni dudas, no tengo que tomar decisiones, nunca estoy a solas conmigo mismo, porque siempre estoy ocupado, ya en trabajar, ya en divertirme. No tengo necesidad de conocerme a mí mismo como yo mismo, porque estoy constantemente absorbido en la busca de placer. *Soy un sistema de deseos y de satisfacciones;* tengo que trabajar para satisfacer mis deseos, y esos mismos deseos son constantemente estimulados y dirigidos por la máquina económica. La mayor parte de esos apetitos son artificiales; aun el apetito sexual está lejos de ser tan "natural" como se le hace parecer. Es, hasta cierto punto, estimulado artificialmente. Y necesita serlo, si queremos tener gentes como las que necesita el régimen contemporáneo: gentes que se sientan "felices", que no tengan dudas,

[45] Véase de Aldous Huxley, *Brave New World,* The Vanguard Library, p. 196. [Hay traducción al español con el título de *Un mundo feliz.*]

que no tengan conflictos, que se dejen guiar sin necesidad de recurrir a la fuerza.

Divertirse consiste principalmente en la satisfacción de consumir y de "tomar": mercancías, paisajes, alimentos, bebidas, cigarrillos, personas, conferencias, libros, películas, todo es consumido, tragado, engullido. El mundo es un gran objeto para nuestro apetito: una gran manzana, una gran botella, un gran pecho; nosotros somos los lactantes, los eternamente expectantes, los esperanzados, y los eternamente desilusionados. ¿Cómo podemos dejar de ser desilusionados si nuestro nacimiento se detiene en el pecho de la madre, si no somos destetados nunca, si seguimos siendo bebés crecidos, si no vamos nunca más allá de la orientación receptiva?

Así, las gentes se sienten angustiadas, inferiores, insuficientes, culpables. Se dan cuenta de que viven sin vivir, que la vida se les va de las manos como arena. ¿Cómo tratan sus inquietudes, que nacen de la pasividad de "tomar" constantemente? Con otra forma de pasividad, con un constante verterse al exterior, por así decirlo: *hablando*. Aquí, como en el caso de la autoridad y del consumo, una idea que en otro tiempo fue productiva ha sido convertida en lo contrario.

iii. *Asociación libre y charla libre.* Freud descubrió el principio de la *asociación libre*. Renunciando al control de sus ideas en presencia de un auditor bien preparado, puede uno descubrir sus sentimientos e ideas inconscientes, sin estar dormido, ni loco, ni borracho, ni hipnotizado. El psicoanalista lee entre líneas, es capaz de entenderos mejor que os entendéis vosotros mismos, porque habéis libertado a vuestro pensamiento de las limitaciones del control convencional de las ideas. Pero la asociación libre no tardó en degenerar, como la libertad y la felicidad. Primeramente degeneró en el procedimiento psicoanalítico ortodoxo mismo. No siempre, pero sí con frecuencia. En lugar de dar nacimiento a una expresión significativa de ideas aprisionadas, se convirtió en una charla insignificante. Otras escuelas terapéuticas redujeron el papel del analista a un auditor simpático, que repite en una versión ligeramente distinta las palabras del paciente, sin tratar de interpretarlas ni explicarlas. Se hace todo esto con la idea de que no hay que interferir en la libertad del paciente. La idea freudiana de la asociación libre se ha convertido en el instrumento de muchos psicólogos que se llaman a sí mismos consejeros, aunque lo único que no hacen es aconsejar. Estos consejeros representan un importante papel, cada vez mayor,

como médicos privados y como consejeros de la industria.[46] ¿Cuál es el efecto del procedimiento? Evidentemente, no es la curación en que pensaba Freud cuando concibió la asociación libre como base para comprender lo inconsciente; pero sí la remisión de la tensión resultante de decir cosas en presencia de un auditor benévolo. Vuestras ideas, mientras las guardéis dentro de vosotros mismos, pueden perturbaros; pero de esa perturbación puede salir algo fructífero: les dais vueltas, pensáis, sentís, podéis llegar a una idea nueva nacida de ese trabajo. Pero cuando las decís, cuando habláis de ellas, cuando no sometéis a presión, por decirlo así, vuestras ideas y vuestros sentimientos, no son fructíferos. Es exactamente lo que ocurre con el consumo libre. Sois un sistema en el que entran y salen cosas constantemente, y dentro no hay nada, ni tensión, ni digestión, ni personalidad. El descubrimiento hecho por Freud de la asociación libre tenía por objeto averiguar lo que ocurría en vosotros por debajo de la superficie, *descubrir quiénes sois realmente;* la charla de ahora con un auditor benévolo tiene, si bien inconfesadamente, el fin contrario: su función es hacer que un hombre *olvide* quién es (siempre que aún conserve un poco de memoria), que desaparezca en él toda tensión y con ella todo sentido de identidad. Así como se aceitan las máquinas, se aceitan las personas, y en especial las que pertenecen a organizaciones de trabajo en masa. Se las aceita con lemas agradables, con ventajas materiales y con la comprensión simpática de los psicólogos.

Hablar y escuchar se han convertido finalmente en el deporte de quienes no pueden permitirse tener un auditor profesional, o que por cualquier motivo prefieren un auditor profano. Se ha puesto de moda y se considera distinguido "decir cosas". No hay inhibición, no se siente vergüenza, no hay que retenerse. Uno habla de los sucesos trágicos de su propia vida con la misma naturalidad con que hablaría de otra persona sin ningún interés particular, o de las molestias que le ha producido su automóvil.

En realidad, la psicología y la psiquiatría están en proceso de cambiar fundamentalmente de misión. Desde el "Conócete a ti mismo" del oráculo de Delfos hasta la terapia psicoanalítica de Freud, la misión de la psicología era descubrir la personalidad, entender al individuo, encontrar la "verdad que os hace libres". Actualmente, la misión de la psiquiatría, de la psicología y del

[46] Véase W. J. Dickson, *The New Industrial Relations*, Cornell University Press, 1948, y el estudio de G. Friedmann en *Où va le Travail Humain?*, Gallimard, París, 1950, pp. 142 *ss*. Véase también H. W. Harrell, *Industrial Psychology*. Rinehart & Company, Inc., Nueva York, 1949, pp. 372 *ss*.

psicoanálisis amenaza con convertirse en un instrumento para manipular a los hombres. Los especialistas en este campo os dicen qué es la persona "normal" y, en consecuencia, qué es lo que anda mal en vosotros; e inventan los métodos para ayudaros a adaptaros, a ser felices, a ser normales. En *Un mundo feliz* ese condicionamiento se hace desde el primer mes de la fecundación (por medios químicos) hasta después de la pubertad. Entre nosotros empieza un poco más tarde. La repetición constante por los periódicos, la radio, la televisión, hace casi todo el condicionamiento. Pero el logro supremo de la manipulación es la psicología contemporánea. Lo que Taylor hizo con el trabajo industrial, lo hacen los psicólogos con toda la personalidad, y todo en nombre de la comprensión y la libertad. Hay muchas excepciones entre los psiquiatras, los psicólogos y los psicoanalistas, pero resulta cada vez más claro que esas profesiones están en camino de convertirse en un grave peligro para el desenvolvimiento del hombre, que sus profesionales se vayan convirtiendo en los sacerdotes de la nueva religión de la diversión, del consumo y de la despersonalización, en los especialistas de la manipulación, en los portavoces de la personalidad enajenada.

iv. *Razón, conciencia, religión.* ¿Qué es de la *razón*, de la *conciencia*, y de la *religión* en un mundo enajenado? Visto superficialmente, prosperan. Difícilmente se podrá hablar de analfabetismo en los países occidentales; en los Estados Unidos cada vez va más gente a las escuelas superiores; todo el mundo lee periódicos y habla razonablemente de los negocios del mundo. En cuanto a conciencia, la mayor parte de las personas obran de manera absolutamente decente en su pequeña esfera personal, cosa en verdad sorprendente, dada su general confusión. En lo que toca a religión, es bien sabido que la afiliación a las diversas iglesias es más alta que nunca, y la inmensa mayoría de los norteamericanos cree en Dios, o así lo dicen en las encuestas sobre la opinión pública. Pero no hace falta ahondar mucho para encontrar cosas menos agradables.

Si hablamos de la razón, tenemos que empezar por decir a qué facultad humana nos referimos. Como ya he indicado antes, debemos diferenciar la inteligencia de la razón. Por inteligencia entiendo la habilidad para manipular conceptos con objeto de conseguir algún fin práctico. Usa de inteligencia el chimpancé que une los dos palos para alcanzar el plátano, porque ninguno de los dos basta por sí solo para alcanzarlo. Así hacemos todos nosotros cuando nos ocupamos en nuestros negocios, "resolvien-

do" cómo hacer las cosas. *Inteligencia*, en este sentido, es tomar las cosas como son, haciendo combinaciones que tienen por finalidad facilitar su manipulación; la inteligencia es el pensamiento al servicio de la supervivencia biológica. De la otra parte, la *razón* quiere comprender, se esfuerza en descubrir lo que está detrás de la superficie, en reconocer el núcleo, la esencia de la realidad que nos rodea. La razón no carece de misión, pero su misión no consiste tanto en impulsar la existencia física como la existencia mental y espiritual. Pero muchas veces, lo mismo en la vida individual que en la social, se requiere a la razón para que prediga (teniendo en cuenta que con frecuencia la predicción depende del conocimienteo de fuerzas que operan detrás de la superficie), y la predicción es necesaria en ocasiones aun para la supervivencia física.

La razón exige relaciones y un sentimieneto de identidad. Si sólo soy el receptor pasivo de impresiones, ideas, opiniones, puedo compararlas y manipularlas, pero no puede penetrarlas. Descartes dedujo la existencia de mí mismo como individuo del hecho de que pienso. Dudo —argumentaba él—, luego pienso; pienso, luego existo. También la inversa es verdadera. Únicamente si soy, si no he perdido mi personalidad en el "Eso", puedo pensar, es decir, puedo hacer uso de mi razón.

Estrechamente relacionado con esto está la falta de sentido de la realidad, que es tan característica de la personalidad enajenada. Hablar de "falta del sentido de la realidad" en el hombre moderno es lo contrario de la idea tan generalizada de que nos distinguimos de casi todas las épocas de la historia por nuestro mayor realismo. Pero hablar de nuestro realismo es casi una tergiversación paranoide. ¡Qué realistas, que están jugando con armas que pueden llevar a la destrucción de toda la civilización moderna, si no es que de la Tierra misma! Si se encontrara a un individuo haciendo eso mismo, se le encerraría inmediatamente, y si se enorgulleciera de su realismo, los psiquiatras considerarían eso un síntoma adicional y más bien grave de enfermedad mental. Pero dejando esto a un lado, lo cierto es que el hombre moderno ofrece una falta sorprendente de realismo para todo lo que importa: para el sentido de la vida y de la muerte, para la felicidad y el sufrimiento, para el sentimiento y el pensamiento serio. Ha cubierto toda la realidad de la existencia humana y la ha reemplazado con su imagen artificial, petrificada, de una seudorrealidad, no de modo muy diferente a los salvajes, que pierden su tierra y su libertad a cambio de brillantes abalorios de vidrio. Realmente, está tan lejos de la realidad humana, que pue-

de decir con los habitantes del Mundo feliz: "Cuando el individuo siente, la comunidad se tambalea."

Otro factor de la sociedad contemporánea, ya mencionado, es destructor de la razón. Puesto que nadie hace la tarea o el trabajo completos, sino sólo una parte; y puesto que las dimensiones de las cosas y de las organizaciones humanas son demasiado vastas para abarcarlas en conjunto, nada puede ser visto en su totalidad. De ahí que las leyes subyacentes en los fenómenos no puedan ser observadas. La inteligencia basta para manipular adecuadamente un sector de una unidad más amplia, ya sea una máquina o un estado. Pero la razón sólo puede desarrollarse si está engranada con el todo, si trata con entidades observables y manejables. Así como nuestros ojos y oídos funcionan sólo dentro de determinados límites cuantitativos de longitud de onda, también nuestra razón está limitada por lo que es observable en su conjunto y en su funcionamiento total. Para decirlo de otro modo, más allá de ciertas dimensiones, se pierde inevitablemente la concreción y le sucede la abstractificación, y con ella se desvanece el sentido de la realidad. El primero que vio este problema fue Aristóteles, quien pensaba que no era habitable una ciudad que rebasara en número de habitantes a lo que hoy nos parecería una pequeña población.

Al observar la cualidad del pensamiento del hombre enajenado, es sorprendente ver cómo se ha desarrollado su inteligencia y cómo ha decaído su razón. Toma su realidad por cosa dada: quiere comerla, consumirla, tocarla, manipularla. Ni siquiera se pregunta qué hay detrás de ella, por qué las cosas son como son y adónde van. Uno no puede comerse el significado, ni puede consumir el sentido, y en cuanto al futuro, *après nous, le déluge!* Aun desde el siglo XIX hasta nuestros días, parece haber tenido lugar un perceptible aumento de estupidez, si entendemos por estupidez lo contrario de la razón y no de la inteligencia. No obstante el hecho de que todo el mundo lee el periódico cotidiano religiosamente, hay una falta de comprensión del significado de los acontecimientos políticos que verdaderamente causa miedo, porque nuestra inteligencia nos ayuda a producir armas que nuestra razón no es capaz de controlar. Realmente poseemos el saber-cómo, pero no poseemos el saber-por-qué ni el saber-para-qué. Tenemos muchas personas con altos índices de inteligencia, pero nuestras pruebas de inteligencia miden la capacidad para memorizar, para manejar ideas rápidamente, pero no la razón. Todo esto es cierto a pesar del hecho de que hay hombres de sobresaliente razón entre nosotros, cuyo pensamiento es tan pro-

fundo y vigoroso como no lo fue nunca en la historia de la especie humana; pero piensan aparte del general pensamiento gregario, y se les mira con recelo, aunque son necesarios por sus extraordinarias hazañas en el campo de las ciencias naturales.

Los nuevos cerebros automáticos son, ciertamente, una buena ilustración de lo que entendemos aquí por inteligencia. Manipulan los datos que se les dan, comparan, seleccionan y, finalmente, obtienen los resultados con más rapidez y más a prueba de errores que la inteligencia humana. Pero la condición para todo eso es que los datos básicos hay que metérselos dentro de antemano. Lo que no puede hacer el cerebro eléctrico es pensar creadoramente, penetrar la esencia de los hechos observados, ir más allá de los datos con que se le ha alimentado. La máquina puede reproducir y aun mejorar la inteligencia, pero no puede simular la razón.

La *ética*, por lo menos en el sentido de la tradición greco-judeo-cristiana, es inseparable de la razón. La conducta ética se basa en la facultad de hacer juicios de valor fundados en la razón; significa decidir entre el bien y el mal, y obrar de acuerdo con la decisión. El uso de la razón presupone la presencia de una personalidad, de un yo, y lo mismo hacen la conducta y el juicio éticos. Además, la ética, ya sea la de la religión monoteísta o la del humanismo secular, se basa en el principio de que ninguna institución ni cosa es más elevada que cualquier individuo humano, que el fin de la vida es desenvolver el amor y la razón del hombre, y que todas las otras actividades humanas tienen que subordinarse a ese fin. ¿Cómo, pues, puede ser la ética parte importante de una vida en que el individuo se convierte en un autómata, en que está al servicio del gran "Eso"? ¿Cómo puede, además, desarrollarse la conciencia cuando el principio de la vida es la conformidad? La conciencia es, por su misma naturaleza, disconforme, debe poder decir no, cuando todos los demás dicen sí; y para decir ese "no" tiene que estar cierta de la rectitud del juicio sobre el cual se basa el no. En la medida en que una persona sea conformista, no podrá oír la voz de su conciencia y mucho menos actuar de acuerdo con ella. La conciencia sólo existe cuando el hombre se siente a sí mismo como hombre, no como una cosa, como una mercancía. Respecto de las *cosas* que se cambian en el mercado, existe otro código casi ético, el de la *equidad*. La cuestión está en si se cambian a un precio equitativo, sin que intervengan en el trato ni el engaño ni la fuerza; esa equidad, que no es ni buena ni mala, es el principio ético del mercado, y es el principio ético que gobierna la vida de la personalidad mercantil.

Es indudable que este principio de la equidad desempeña cierto tipo de conducta ética. Si uno actua de acuerdo con el código de la equidad, no miente, no engaña ni usa la fuerza, y hasta ofrecerá a los otros una oportunidad. Pero amar al prójimo, sentirse identificado con él, dedicar la vida al desarrollo de las potencias espirituales propias, no forma parte de la ética de la equidad. Vivimos en una situación paradójica: practicamos la ética de la equidad y profesamos la ética cristiana. ¿No deberíamos topar con esta contradicción manifiesta? No topamos, evidentemente. ¿Por qué razón? Hay que buscarla, en parte, en el hecho de que de ningún modo se ha perdido por completo la herencia de cuatro mil años de desarrollo de la conciencia. Por el contrario, la liberación del hombre del poder del estado feudal y de la Iglesia hizo posible, en muchos aspectos, gozar de esa herencia, y en el período comprendido entre el siglo XVIII y la actualidad floreció como quizás no había florecido nunca antes. Aún estamos dentro de ese proceso, pero, dadas las condiciones de vida de nuestro propio siglo XX, parece que no hay pimpollos nuevos que florezcan cuando la floración actual se marchite.

Otra razón por la cual no tropezamos con la contradicción entre la ética humanista y la ética de la equidad radica en el hecho de que reinterpretamos las éticas religiosa y humanista a la luz de la ética de la equidad. Buen ejemplo de esa interpretación es la Regla de Oro. En su prístino sentido judío y cristiano, era una versión popular de la máxima bíblica que manda "amar al prójimo como a sí mismo". En el sistema de la ética de la equidad significa simplemente: "Sé equitativo cuando cambies. Da tanto como lo que esperas recibir. ¡No engañes!" No es extraño que la Regla de Oro sea hoy la frase religiosa más popular. Combina dos sistemas opuestos de ética y nos ayuda a olvidar la contradicción.

Aunque vivimos aún de la herencia cristiano-humanista, no es sorprendente que las jóvenes generaciones ofrezcan cada vez menos rasgos de la ética tradicional y que estemos viendo una barbarie moral en nuestra juventud, que está en total contradicción con el nivel económico y educativo que la sociedad ha alcanzado. Hoy, mientras revisaba el monuscrito de este libro, leí dos informaciones. Una en el *New York Times*, relativa al asesinato de un hombre, cruelmente pisoteado, hasta causarle la muerte, por cuatro adolescentes de familias de la clase media típica. La otra, en la revista *Time;* es una descripción del nuevo jefe de policía de Guatemala, quien, siendo jefe de policía con la dictadura de Ubico, ha "perfeccionado un casquete de acero para oprimir la ca-

beza, que obliga a confesar los secretos y aplasta las ideas políticas incorrectas".[47] Aparece su retrato con el pie: "Para las ideas incorrectas, un triturador." ¿Hay algo más insensatamente cruel, hasta alcanzar el último extremo del sadismo, que esas estúpidas palabras? ¿Es extraño que, en una cultura en que la revista más popular de información puede publicar eso, haya adolescentes que no tengan escrúpulos en golpear a un hombre hasta matarlo? ¿No basta el hecho de que enseñemos brutalidad y crueldad en películas y libros cómicos, porque con esas mercancías se gana dinero, para explicar la barbarie y el vandalismo crecientes de nuestra juventud? Nuestros censores cinematográficos se cuidan de que no se proyecten escenas sexuales, ya que esto podría despertar deseos sexuales ilícitos. ¡Qué inocente resulta eso, en comparación con el efecto deshumanizador de lo que permiten los censores, y a lo cual las iglesias parecen oponerse menos que a los pecados tradicionales! Sí, aún tenemos una herencia ética, pero pronto se habrá gastado y la reemplazará la ética del *Mundo feliz* o de *1984*, a menos de que deje de ser una herencia y vuelva a ser recreada en todo nuestro modo de vivir. Por el momento, parece que la conducta ética hay que buscarla todavía en la situación concreta de muchos individuos, mientras la sociedad va camino de la barbarie.[48]

Mucho de lo que hemos dicho de la ética puede decirse de la *religión*. Desde luego, al hablar del papel de la religión entre hombres enajenados, todo depende de lo que llamemos religión. Si nos referimos a la religión en el sentido más amplio, como sistema de orientación y objeto de devoción, entonces, ciertamente, todos los seres humanos son religiosos, ya que nadie puede vivir sin ese sistema y seguir cuerdo. Así, pues, nuestra cultura es tan religiosa como cualquiera. Nuestros dioses son la máquina, y la idea de eficacia; el sentido de nuestra vida es avanzar, seguir adelante, llegar todo lo cerca de la cumbre que sea posible. Pero si por religión entendemos monoteísmo, entonces, ciertamente, nuestra religión no es más que una de las mercancías que se exponen en los escaparates. El monoteísmo es incompatible con la enajenación y con nuestra ética de la equidad. Hace del desenvolvimiento del hombre, de su salvación, el fin supremo de la vida, fin que nunca puede subordinarse a ningún otro. Por cuanto Dios es incognoscible e indefinible, y por cuanto el hom-

[47] *Time*, 23 de agosto de 1954.

[48] Véase el punto de vista análogo expuesto por A. Gehlen en su muy meditado y profundo libro *Sozialpsychologische Probleme in der Industriellen Gesellschaft*. I.C.B. Mohr, 1949.

bre está hecho a semejanza de Dios, el *hombre* es indefinible, lo que significa que no puede considerársele nunca como una *cosa*. La lucha entre el monoteísmo y la idolatría es exactamente la lucha entre el modo de vida productivo y el enajenado. Nuestra cultura quizá es la primera cultura totalmente secularizada de la historia. Hemos renunciado al conocimiento de los problemas fundamentales de la existencia humana y a todo interés por ellos. No nos importa el sentido de la vida, ni su solución; partimos de la convicción de que no hay más finalidad que invertir la vida fructuosamente y pasarla sin grandes contratiempos. La mayoría de nosotros cree en Dios, y damos por sentado que Dios existe. El resto, que no cree en Dios, da por sentado que Dios no existe. De cualquier modo, se toma a Dios por cosa admitida. Ni el creer ni el no creer producen noches de insomnio ni ningún interés serio. En realidad, no hay ninguna diferencia entre que un hombre de nuestra cultura crea en Dios o no crea, lo mismo desde un punto de vista psicológico o verdaderamente religioso. En ambos casos, no se preocupa ni de Dios ni de la solución del problema de su propia existencia. Así como el amor fraternal ha sido reemplazado por la equidad impersonal, Dios ha sido transformado en un remoto Director General del Universo, S. A. Usted sabe que está allí, que dirige la representación (aunque probablemente se haría lo mismo sin él); usted no lo ve nunca, pero percibe su dirección, mientras usted está "haciendo su papel".

El "renacimiento" religioso a que asistimos en estos días es quizá el peor golpe que hasta ahora haya recibido el monoteísmo. ¿Hay mayor sacrilegio que hablar del "hombre que está arriba", que enseñar a rezar para hacer a Dios socio vuestro en los negocios, que "vender" religión con los métodos y la propaganda usados para vender jabón?

En vista de que la enajenación del hombre moderno es incompatible con el monoteísmo, podría esperarse que los pastores, los sacerdotes y los rabinos formasen la punta de lanza de la crítica contra el capitalismo contemporáneo. Aunque es cierto que se ha hecho esa crítica desde las altas jerarquías de la Iglesia Católica, y que la han hecho igualmente muchos pastores y rabinos no situados tan elevadamente, todas las iglesias pertenecen esencialmente a las fuerzas conservadoras de la sociedad moderna, y emplean la religión para mantener al hombre tranquilo y satisfecho con un régimen profundamente irreligioso. La mayor parte de ellos parecen no darse cuenta de que ese tipo de religión degenerará al fin en idolatría abierta, a menos que ellos mismos

empiecen por definir la idolatría moderna y por abrir la lucha contra ella, en vez de emitir juicios sobre Dios, empleando así su santo nombre en vano, en más de un sentido.

v. *Trabajo.* ¿Cuál es el sentido de la palabra *trabajo* en una sociedad enajenada?

Ya hemos hecho algunos breves comentarios sobre esta cuestión en el estudio general de la enajenación. Mas como este problema es de suma importancia no sólo para comprender la sociedad actual, sino también para todo intento de crear una sociedad más equilibrada, me propongo tratar de la naturaleza del trabajo de un modo independiente y más por extenso en las páginas que siguen.

A menos que el hombre explote a otros hombres, tiene que trabajar para vivir. Por primitivo y sencillo que sea su método de trabajo, se ha levantado sobre el reino animal por el hecho mismo de la capacidad creadora; se ha definido acertadamente como "el animal que produce". Pero el trabajo no sólo es para el hombre una necesidad inevitable. El trabajo es también su libertador respecto de la naturaleza, su creador como ser social e independiente. *En el proceso del trabajo, es decir, en el proceso de moldear y cambiar la naturaleza exterior a él, el hombre se moldea y se cambia a sí mismo.* Sale de la naturaleza dominándola, y desarrolla sus capacidades de cooperación y de razón, y su sentido de la belleza. Se separa de la naturaleza, de la unidad originaria con ella, pero al mismo tiempo vuelve a unirse con ella como amo y constructor suyo. Cuanto más se desarrolla su trabajo, más se desarrolla su individualidad. Moldeando y recreando la naturaleza, aprende a hacer uso de sus potencias y aumenta su destreza y su poder creador. Ya pensemos en las hermosas pinturas de las cuevas del sur de Francia, en las armas ornamentales de los pueblos primitivos, en las estatuas y los templos de Grecia, en las catedrales de la Edad Media, en las sillas y mesas hechas por diestros ebanistas, o en el cultivo de flores, árboles y cereales por los campesinos, todo eso son expresiones de la transformación creadora de la naturaleza, hechas por la razón y la habilidad del hombre.

En la historia de Occidente, la artesanía, sobre todo en su desarrollo durante los siglos XIII y XIV, constituye una de las cumbres en la evolución del trabajo creador. El trabajo no era sólo una actividad útil, sino una actividad que llevaba consigo una profunda satisfacción. Las principales características de la artesanía han sido expuestas con gran lucidez por C. W. Mills. "No

hay otro incentivo para trabajar que el ver terminado su producto y el proceso de su creación. Los detalles del trabajo diario son significativos porque en la mente del trabajador no están separados del producto del trabajo. El trabajador goza de libertad para dirigir por sí mismo su actividad productora. De esta suerte, el artesano puede aprender de su trabajo y usar y desarrollar sus talentos y destrezas en la prosecución del mismo. No hay nada que separe el trabajo del juego ni de la cultura. El medio de subsistencia del artesano determina e impregna todo su modo de vivir." [49]

Con la caída de la estructura medieval y los comienzos del modo moderno de producción, el sentido y la función del trabajo cambiaron fundamentalmente, sobre todo en los países protestantes. El hombre, asustado ante la libertad recién ganada, se vio obsesionado por la necesidad de vencer sus dudas y temores con una actividad febril. El resultado de esa actividad, el éxito o el fracaso, decidía de su salvación, indicando si se contaba entre las almas salvadas o entre las almas perdidas. *El trabajo, en vez de ser una actividad satisfactoria en sí misma y placentera, se convirtió en un deber y una obsesión.* Cuanto más posible fue ganar dinero con el trabajo, más se convirtió éste en un simple medio para alcanzar el fin de la riqueza y el éxito. El trabajo, según las palabras de Max Weber, se convirtió en el factor principal de un régimen de "ascetismo intramundano", en una respuesta al sentimiento de soledad y aislamiento del hombre.

Pero en este sentido el trabajo existía únicamente para las clases alta y media, que podían reunir algún capital y emplear trabajo de otros. Para la inmensa mayoría de los que sólo tenían para vender su energía física, el trabajo se convirtió en trabajo forzado. El trabajador de los siglos XVIII y XIX, que tenía que trabajar dieciséis horas diarias si no quería morir de hambre, no lo hacía porque sirviera al Señor de esa manera, ni porque su éxito haría ver que se contaba entre los "elegidos", sino porque se veía obligado a vender su energía a quienes disponían de medios para explotarla. Los primeros siglos de la era moderna encuentran el significado del trabajo dividido en dos: el de *deber*, entre la clase media; y el de *trabajo forzado*, entre quienes no tenían propiedad ninguna.

La actitud religiosa hacia el trabajo como deber, que predominó aún en el siglo XIX, ha cambiado considerablemente en las últimas décadas. El hombre moderno no sabe qué hacer de sí

[49] C. W. Mills, *loc. cit.*, p. 220.

mismo, cómo gastar con algún sentido su tiempo, y se ve impulsado a trabajar a fin de evitar un tedio insoportable. Pero el trabajo ha dejado de ser una obligación moral y religiosa en el sentido de la actitud de la clase media de los siglos XVIII y XIX. Algo nuevo ha aparecido. La producción cada vez mayor, el impulso a hacer cosas casa vez más grandes y mejores, se han convertido en fines en sí mismos, en nuevos ideales. El trabajo se ha enajenado de la persona que trabaja.

¿Qué sucede con el trabajador industrial? Gasta sus mejores energías siete u ocho horas diarias en producir "algo". Necesita de su trabajo para vivir, pero su papel es esencialmente un papel pasivo. Realiza una pequeña función aislada en un proceso de producción muy complicado y organizado, y no se ve nunca ante "su" producto como un todo, al menos no como productor, sino únicamente como consumidor, siempre que disponga de dinero para comprar "su" producto en una tienda. No le conciernen ni el producto acabado en sus aspectos materiales, ni sus aspectos sociales y económicos, mucho más amplios. Se le pone en determinado lugar y tiene que hacer determinada tarea, pero no participa en la organización ni la dirección del trabajo. No le interesa ni sabe por qué produce aquella y no otra mercancía, ni qué relación tiene lo que produce con las necesidades sociales en general. Los zapatos, los automóviles, las bombillas eléctricas, los produce la empresa empleando máquinas. Él es una parte de la máquina, más bien que su amo en cuanto agente activo. La máquina, en lugar de estar a su servicio y hacer para él el trabajo que antes había que hacer con pura energía física, se ha convertido en amo suyo. En vez de ser la máquina el sustituto de la energía humana, el hombre se ha convertido en un sustituto de la máquina. Puede definirse su trabajo como *la ejecución de actos que todavía no pueden hacer las máquinas.*

El trabajo es un medio para ganar dinero, y no una actividad humana con sentido en sí misma. Tras haber observado a los trabajadores de la industria automovilista, P. Drucker ha expresado esta idea muy sucintamente: "Para la inmensa mayoría de los trabajadores de la industria de automóviles, su tarea no tiene otro sentido que el cheque con que se les paga, y ninguno que se relacione con el trabajo o con el producto. El trabajo parece algo antinatural, una condición desagradable, sin sentido y entontecedora, para conseguir el cheque de pago, vacío de dignidad y de importancia. No debe extrañar que esto sea un estímulo para el trabajo descuidado, para la lentitud y otros recursos con los cuales obtener el mismo cheque con menos trabajo. No debe ex-

trañar que esto tenga por resultado un trabajador desgraciado y descontento, porque un cheque de pago no es base bastante para erigir sobre él un sentimiento de autoestimación." [50]

Esta relación del trabajador con su trabajo es resultado de toda la organización social de que forma parte. Como es "empleado",[51] no es un agente activo, no tiene más responsabilidad que la de ejecutar correctamente la parte aislada de trabajo que realiza, y no le interesa más que llevar a casa bastante dinero para mantenerse a sí mismo y a su familia. No se espera ni se quiere de él nada más. Forma parte del equipo contratado por el capital, y su papel y su función están determinados por esa cualidad de pieza de un equipo. En los últimos decenios se ha prestado cada vez más atención a la psicología del trabajador y a la actitud que adopta hacia su trabajo, o sea al "problema humano de la industria"; pero esta misma expresión es indicio de la actitud que le sirve de base: hay un ser humano que emplea la mayor parte de su vida en trabajar, y lo que habría que estudiar es el "*problema industrial de los seres humanos*" y no "*el problema humano de la industria*".

La mayor parte de las investigaciones sobre psicología industrial se interesan por saber cómo puede aumentarse la productividad del trabajador individual y cómo podría trabajar con menos fricción. La psicología ha prestado sus servicios a la "ingeniería humana", que intenta tratar al trabajador y al empleado como una máquina que trabaja mejor cuando está bien lubricada. Mientras Taylor se interesó primordialmente por una organización mejor del uso técnico de la fuerza física del trabajador, la mayor parte de los psicólogos industriales se interesan sobre todo por la manipulación de la psique del trabajador. La idea que sirve de base a ese propósito puede formularse en los siguientes términos: si el obrero trabaja mejor cuando es feliz, hagámosle, pues, feliz, tranquilo, satisfecho, o lo que sea preciso, siempre que aumente su producción y disminuya los rozamientos. En nombre de las "relaciones humanas", se trata al trabajador con todos los recursos que convienen a una persona completamente enajenada; hasta se recomiendan la felicidad y los valores humanos en interés de unas relaciones mejores con el público. Así, por ejemplo, según la revista *Time*, uno de los psiquiatras norteamericanos más conocidos dijo a un grupo de mil quinientos directivos de supermer-

[50] Véase Peter F. Drucker, *Concept of the Corporation*. The John Day Company. Nueva York, 1946, p. 179.

[51] La palabra inglesa *employed*, como la alemana *angestellt*, se refiere a cosas y no a seres humanos.

cados. "Nuestros clientes serán mejor servidos si somos felices... Va a remunerar a la dirección, en dólares y centavos, si de verdad pudiéramos poner en práctica esos principios generales de los valores y las relaciones humanas." Se habla de relaciones humanas y se alude a las relaciones más inhumanas, a las que existen entre autómatas enajenados; se habla de felicidad y se alude a la rutinización perfecta que ha eliminado todas las dudas y toda espontaneidad.[52]

El carácter enajenado y profundamente insatisfactorio del trabajo produce dos reacciones: una, el ideal de la *ociosidad* total; otra, una *hostilidad* hondamente arraigada, aunque inconsciente muchas veces, hacia el trabajo y hacia todas las cosas y personas relacionadas con él.

No es difícil reconocer el general anhelo de un estado de holganza y pasividad completas. La publicidad apela a ese anhelo más aún que al sexo. Hay, naturalmente, muchos artilugios útiles y que ahorran trabajo; pero muchas veces esa utilidad sirve únicamente para racionalizar el llamado a la pasividad y la receptividad completas. Un cereal para el desayuno se anuncia diciendo que es "*nuevo y más fácil de comer*". Un tostador eléctrico se anuncia en los siguientes términos: "¡Indudablemente el tostador más nuevo del mundo! Todo es hecho *por* usted en este nuevo tostador. Ni siquiera tiene usted que molestarse en colocar el pan. ¡La fuerza motriz producida por un motor eléctrico único le *quita amablemente el pan de las manos!*" Innumerables cursos de idiomas y de otras materias se anuncian con el lema de "aprendizaje sin esfuerzo, sin nada de las antiguas penalidades". Todo el mundo conoce el cuadro del matrimonio anciano en el anuncio de una compañía de seguros de vida, matrimonio que se ha retirado a los sesenta años y pasa la vida en la felicidad perfecta de no tener nada que hacer como no sea viajar.

La radio y la televisión ofrecen otro elemento de ese anhelo de holganza: la idea de "apretar el botón"; oprimiendo un botón, o haciéndolo girar en mi aparato, puedo oír música, discursos, juegos de pelota, y, con el aparato de televisión, hacer que desfilen ante mí los acontecimientos del mundo. El placer de conducir automóviles indudablemente radica, en parte, en la satisfacción de este deseo de hacer algo sólo con oprimir un botón. Por el acto de oprimir un botón sin esfuerzo alguno, se pone en movimiento una máquina poderosa: se necesitan poco talento y poco esfuerzo para convencer al conductor de que es el amo del espacio.

[52] Trataremos más detenidamente del problema del trabajo en el capítulo VIII.

Pero hay una reacción mucho más grave y más hondamente enraizada contra la falta de sentido y el tedio del trabajo, y es la hostilidad hacia éste, mucho menos consciente que nuestro anhelo de holganza e inactividad. Muchos hombres de empresa se sienten prisioneros de sus negocios y de las mercancías que venden: tienen ante su producto una sensación de fraude y sienten hacia él un secreto desprecio. Odian a sus clientes, que les obligan a exhibir su producto para vender. Odian a sus competidores porque son una amenaza, y a sus empleados y superiores porque están en una incesante lucha de competencia con ellos. Pero, cosa aún más importante, se odian a sí mismos, porque ven pasar su vida sin más sentido que la momentánea embriaguez del éxito. Desde luego, este odio y este desprecio por los demás y por uno mismo, así como por las mismas cosas que produce, es casi siempre inconsciente, y sólo de vez en cuando se hace consciente en una idea momentánea, lo suficientemente perturbadora para dejarla a un lado lo antes posible.

vi. *Democracia.* Así como se ha enajenado el trabajo, la expresión de la voluntad del votante en la democracia moderna es una expresión enajenada. El principio de la democracia radica en la idea de que no es un gobernante o un pequeño grupo de personas, sino el pueblo en general, el que determina su destino y decide en las cuestiones de interés común. Al elegir a sus representantes, que en un parlamento deciden acerca de las leyes del país, se supone que cada ciudadano ejerce la función de participar responsablemente en los asuntos de la comunidad. Con el principio de la división de poderes se creó un ingenioso sistema que sirvió para conservar la integridad e independencia del poder judicial y contrapesar las funciones respectivas del poder legislativo y del ejecutivo. Idealmente, todos los ciudadanos son igualmente responsables de las decisiones que se tomen e intervienen de igual manera en su adopción.

En realidad, el naciente régimen democrático estaba viciado por una contradicción importante. Al establecerse en estados con enormes desigualdades de posibilidades y de ingresos, las clases privilegiadas no querían, naturalmente, perder los privilegios que el *statu quo* les concedía, y que fácilmente podían perder si tuviera plena expresión la voluntad de la mayoría, que carecía de toda propiedad. Para evitar este peligro, gran parte de la población sin propiedad fue excluida del derecho de sufragio, y sólo muy lentamente se admitió el principio de que todo ciudadano tenía derecho a votar, sin restricciones ni limitaciones.

En el siglo XIX pareció como si el sufragio universal fuera a resolver todos los problemas de la democracia. O'Connor, uno de los jefes cartistas, dijo en 1838: "El sufragio universal cambiará de un golpe el carácter de la sociedad, haciéndola pasar de un estado de vigilancia, duda y recelo, al del amor fraternal, de interés recíproco y de confianza universal." Y en 1842 dijo: "...seis meses después de aprobada la Carta, todos los hombres, mujeres y niños estarán bien alimentados, bien alojados y bien vestidos".[53] Desde entonces, todas las grandes democracias han concedido el sufragio universal a los hombres y, con excepción de Suiza, a las mujeres; pero aun en el país más rico del mundo, la tercera parte de la población sigue estando "mal alimentada, mal alojada y mal vestida", según palabras de Franklin D. Roosevelt.

La implantación del sufragio universal no sólo desilusionó a los cartistas, sino que desilusionó también a quienes creían que contribuiría a convertir a todos los ciudadanos en personalidades responsables, activas e independientes. Se vio claramente que *el problema de la democracia en la actualidad no es ya la restricción del derecho de voto, sino la manera como se ejerce ese derecho.*

¿Cómo pueden las gentes expresar "su" voluntad si no tienen voluntad ni convicción propias, si son autómatas enajenados cuyos gustos, opiniones y preferencias son manipulados por las grandes maquinarias condicionantes? En estas circunstancias, el sufragio universal se convierte en un fetiche. Si un gobierno puede demostrar que todo el mundo tiene derecho al voto y que los votos se cuentan honradamente, es democrático. Si todo el mundo vota, pero los votos no son contados honradamente, o si el votante teme votar contra el partido que está en el poder, el país es antidemocrático. Sin duda es cierto que hay una diferencia grande e importante entre unas elecciones libres y unas elecciones manipuladas, pero adviértase que esa diferencia no debe llevarnos a olvidar que aun las elecciones libres no expresan necesariamente "la voluntad del pueblo". Si una marca de pasta dentífrica que hace mucha propaganda es usada por la mayoría de la gente a causa de ciertas virtudes fantásticas que proclama en su publicidad, nadie con algún sentido diría que la gente ha "tomado una decisión" a favor de dicha pasta dentífrica. Todo lo que puede decirse es que la propaganda fue suficientemente eficaz para hacer que millones de individuos creyeran en sus virtudes.

En una sociedad enajenada, el modo como las gentes expresan su voluntad no difiere mucho del modo como eligen las mercan-

[53] Tomado de J. R. M. Butler, *History of England.* Oxford University Press. Londres, 1928, p. 86.

cías que compran. Escuchan el tamborileo de la propaganda, y los hechos significan poco en comparación con el ruido sugestivo que constantemente les martillea. En estos últimos años hemos visto cada vez más claramente cómo se determina la propaganda política por la sabiduría de los consejos de relaciones públicas. Acostumbrados a hacer que el público compre cualquier cosa para cuya adquisición tiene dinero bastante, piensan lo mismo respecto de las ideas políticas y de los líderes políticos. Usan la televisión para cimentar personalidades políticas lo mismo que para anunciar un jabón: lo que importa son los resultados, en ventas o en votos, no la racionalidad ni la utilidad de lo que se presenta al público. Este fenómeno encontró una expresión extraordinariamente franca en las recientes declaraciones sobre el futuro del Partido Republicano, según las cuales, ya que no puede esperarse que la mayoría de los votantes voten por dicho partido, hay que buscar una personalidad que quiera representarlo, y entonces *ella* conseguirá los votos. En principio, esto no se diferencia del aval que da a una marca de cigarrillos un deportista o un actor de cine famosos.

En realidad, el funcionamiento de la maquinaria política en un país democrático no difiere esencialmente del procedimiento que se sigue en el mercado de mercancías. Los partidos políticos no se diferencian demasiado de las grandes empresas comerciales, y los políticos profesionales se esfuerzan en vender sus artículos al público. Su método se parece cada vez más al de la publicidad a alta presión. J. A. Schumpeter, agudo observador de la escena política y económica, ha formulado eso de un modo particularmente claro. Parte de la formulación del concepto clásico de la democracia sustentado en el siglo XVIII. "El método democrático es aquel dispositivo institucional para llegar a decisiones políticas que realicen el bien común, haciendo que el pueblo mismo señale las soluciones mediante la elección de individuos que han de reunirse para cumplir su voluntad." [54] Schumpeter analiza después las actitudes del hombre moderno hacia el problema del bienestar público, y llega a consecuencias no muy diferentes de las que hemos esbozado. "Pero cuando nos alejamos más aún de los intereses privados de la familia y de las oficinas de negocios, y entramos en las regiones de los asuntos nacionales e internacionales que carecen de un vínculo directo e inequívoco con aquellos intereses privados, la voluntad individual, el dominio de los hechos y el método de inferencia pronto dejan de llenar las

[54] Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy*. Harper and Brothers. Nueva York y Londres, 1947, p. 250. [Hay traducción al español.]

exigencias de la doctrina clásica. Lo que me extraña más de todo y me parece ser el meollo de la confusión es que se haya perdido tan por completo el sentido de la realidad. Normalmente, las grandes cuestiones políticas tienen su lugar, en la economía psíquica del ciudadano típico, entre los intereses de las horas libres que no han llegado al rango de aficiones, y entre los asuntos de conversación sin responsabilidad. Parecen cosas lejanas; no se parecen en nada a la propuesta de un negocio, los peligros no pueden hacerse visibles en absoluto, y si se hicieran, quizás no parecieran tan graves; a uno le parece que se mueve en un mundo ficticio.

"Esa disminución del sentido de la realidad no sólo explica la disminución del sentido de responsabilidad, sino también la ausencia de una volición efectiva. Uno tiene sus propias frases, desde luego, y sus deseos y sueños y sus quejas; especialmente, uno tiene sus gustos y sus disgustos; pero de ordinario no llegan a lo que llamamos voluntad, contraparte psíquica de la acción responsable dirigida a un fin. En realidad, para el ciudadano particular que piense en los asuntos nacionales, no hay campo para esa voluntad ni tarea en la que pudiera emplearse. Forma parte de una comisión que no funciona, la comisión de toda la nación, y es por esto por lo que gasta menos esfuerzo disciplinado en comprender un problema político, que en una partida de *bridge*.

"La disminución del sentido de responsabilidad y la ausencia de volición efectiva explican a su vez la ignorancia corriente del ciudadano y su falta de criterio en materias de política interior y exterior, que es mucho más chocante en el caso de personas instruidas y fructíferamente activas en cuestiones no políticas, que en el de personas poco instruidas y de una posición social humilde. Hay al alcance de todos información copiosa. Pero esto parece no importar nada, y no debe extrañarnos. No tenemos más que comparar la actitud de un abogado hacia sus alegatos, y su actitud hacia las informaciones políticas que le ofrece su periódico, para ver de qué se trata. En un caso, el abogado se ha preparado para apreciar la significación de sus datos con años de trabajo tenaz realizado bajo la acción del estímulo definido del interés en su competencia profesional; y bajo la acción de un estímulo no menos poderoso aplica después sus conocimientos, su inteligencia y su voluntad al contenido de sus alegatos. En el otro caso, no se ha tomado la molestia de prepararse; no se preocupa de asimilarse la información ni de aplicarle los cánones de la crítica que tan bien sabe manejar, y le impacientan las argumentaciones largas o complicadas. Todo esto tiende a demostrar

que sin la iniciativa que procede de una responsabilidad inmediata, la ignorancia persistirá aunque se disponga de un gran volumen de información, por completa y correcta que sea. Persiste aún ante los esfuerzos meritorios que se están haciendo para rebasar la mera presentación de informaciones, y para enseñar a usarlas, mediante conferencias, clases, grupos de discusión. Los resultados no son cero, pero son pequeños. Es difícil hacer que la gente suba la escalera.

"Así, el ciudadano típico cae en un nivel más bajo de actividad mental tan pronto como entra en el campo de la política. Argumenta y analiza de un modo que le parecería infantil en la esfera de sus verdaderos intereses. Vuelve a ser un primitivo." [55]

Schumpeter señala también la analogía entre la fabricación de la voluntad popular en cuestiones políticas y la propaganda comercial. "Los modos —dice— como se manufacturan las soluciones y la voluntad popular respecto de ellas son exactamente iguales a los de la publicidad comercial. Encontramos en uno y otro caso los mismos intentos para llegar a la subsconsciencia, la misma técnica para crear asociaciones favorables o desfavorables, tanto más eficaces cuanto menos racionales son; encontramos las mismas evasivas y reticencias y el mismo truco para producir opinión mediante la repetición de una consigna, que triunfa exactamente en la medida en que evita la argumentación racional y el peligro de despertar las facultades críticas de la gente. Y así sucesivamente. Sólo que todas esas artes tienen un alcance infinitamente mayor en la esfera de los negocios públicos que en la de la vida privada y profesional. El retrato de la muchacha más linda del mundo, a la larga resultará impotente para sostener las ventas de un mal cigarro. No hay una salvaguarda tan efectiva en el caso de las decisiones políticas. Muchas decisiones de fatal importancia son de un carácter tal, que hace imposible para el público ponerlas a prueba en sus ratos de ocio y a un costo moderado. Pero aunque esto fuera posible, en general no es tan fácil llegar a formarse juicio como en el caso de los cigarros, porque los efectos son menos fáciles de interpretar." [56]

A base de su análisis, Schumpeter llega a una definición de la democracia que, aunque menos elevada que la primera, es indudablemente más realista: "El método democrático es un dispositivo institucional para llegar a decisiones políticas *en el que los individuos adquieren el poder de decidir mediante una lucha de*

[55] *Ibid.*, pp. 261-2.
[56] *Ibid.*, p. 263.

competencia para conseguir el voto de las gentes." [57] (El subrayado es mío.)

La comparación entre el procedimiento para formar una opinión en política y el del mercado de mercancías puede completarse con otra que trata no tanto de la formación de opinión como de su expresión. Me refiero al papel de los accionistas en las grandes empresas norteamericanas y a la influencia de su voluntad en la dirección de las mismas.

Como hemos dicho más arriba, la propiedad de las grandes sociedades anónimas reside actualmente en las manos de centenares de miles de individuos, cada uno de los cuales posee una parte extraordinariamente pequeña del capital total. En términos legales, los accionistas poseen la empresa y, en consecuencia, tienen derecho a determinar su política y a nombrar a sus directores. Pero en la realidad sienten muy poca responsabilidad respecto de su propiedad y asienten a lo que hace la dirección, satisfechos con un ingreso regular. La inmensa mayoría de los accionistas no se molesta en asistir a las asambleas y envían de buena gana sus poderes a la dirección. Como ya hemos dicho, únicamente el 6 % de las grandes sociedades anónimas (en 1930) están controladas por el total de la propiedad o por una mayoría de ella.

La situación en cuanto al control no es, en una democracia moderna, muy diferente de la de una gran sociedad anónima. Es cierto que más del 50 % de los votantes depositan sus votos personalmente y eligen entre dos maquinarias de partido que compiten por sus votos. Una vez que una de esas maquinarias sube al poder, la relación con el votante es muy remota. Las decisiones reales no dependen muchas veces de los miembros individuales del parlamento, que representan los intereses y los deseos de sus electores, sino del partido;[58] pero aun allí quienes deciden son algunas personalidades influyentes, con frecuencia poco conocidas del público. Lo cierto es que, aunque el ciudadano individual cree que dirige las decisiones de su país, sólo lo hace en grado poco mayor de aquel en que el accionista corriente interviene en el control de "su" compañía. Entre el acto de votar y las grandes decisiones políticas hay una conexión misteriosa. No puede decirse que no haya ninguna en absoluto, ni puede decirse que la decisión final sea resultado de la voluntad del votante. Ésta es, exactamente, la situación de una expresión enajenada de la voluntad del elector. Éste hace algo: votar, y vive con la ilusión

[57] *Ibid.*, p. 269.

[58] Véase el artículo de R. H. S. Crossman titulado "The Party Oligarchies", en *The New Statesman* y *Nation*. Londres, 21 de agosto de 1954.

de que él es el creador de decisiones que acepta como si fueran suyas; aunque en realidad están determinadas en gran parte por fuerzas que caen fuera de su control y de su conocimiento. No es extraño que esta situación dé al ciudadano corriente una profunda sensación de impotencia en materias políticas (si bien no necesariamente consciente) y que, en consecuencia, su inteligencia política se reduzca cada vez más. Pues aunque es cierto que uno debe pensar *antes* de obrar, también lo es que si uno no tiene posibilidad de obrar, el pensamiento se empobrece; en otras palobras: si uno no puede obrar efectivamente, tampoco puede pensar productivamente.

3. *Enajenación y salud mental*

¿Cuál es el efecto de la enajenación sobre la salud mental? La respuesta depende, naturalmente, de lo que se entienda por salud. Si significa que el hombre puede llenar su función social, dedicarse a la producción y reproducirse, es indudable que el hombre enajenado puede ser un hombre sano. Después de todo, hemos creado la máquina más poderosa de producción que hasta ahora ha existido en la Tierra, aunque hemos creado también la máquina más poderosa de destrucción, que está al alcance de dementes. Si atendemos a la definición psiquiátrica corriente de salud mental, también podríamos creer que estamos sanos. Naturalmente, los conceptos de salud y enfermedad son productos de los hombres que los formularon y, por lo tanto, de la cultura en que viven esos hombres. Psiquiatras enajenados definirán la salud mental como puede hacerlo una personalidad enajenada y, en consecuencia, considerar como sano lo que puede considerarse enfermo desde el punto de vista del humanismo normativo. En este respecto, puede aplicarse a muchos psiquiatras de nuestra cultura lo que ha dicho tan bellamente H. G. Wells de los psiquiatras y los cirujanos en *El país de los ciegos*. Un joven que se ha establecido en medio de una tribu aislada, de gentes ciegas de nacimiento, es examinado por los doctores de la tribu:

"En seguida uno de los ancianos, que meditaba profundamente, tuvo una idea. Era el gran doctor de aquellas gentes, su hechicero; tenía una inteligencia muy filosófica e inventiva, y se le ocurrió la idea de curar a Núñez de sus peculiaridades. Un día volvió a hablar de Núñez en presencia de Yacob.

"—He examinado a Bogotá —dijo—, y para mí el caso es claro. Creo muy probable que pueda ser curado.

"—Es lo que yo he supuesto siempre —dijo el viejo Yacob.

"—Tiene el cerebro afectado —dijo el doctor ciego.

"Los ancianos asintieron.

"—Pero ¿qué es lo que le afecta?

"—¡Ah! —dijo el viejo Yacob.

"—*Esto* —añadió el doctor, contestando a su propia pregunta—. Esas cosas extrañas que llaman ojos, y que existen para hacer en la cara unas agradables y suaves depresiones, en el caso de Bogotá están enfermos de tal suerte, que afectan al cerebro. Están muy distendidos, tienen pestañas, los párpados se le mueven y, en consecuencia, su cerebro está en un estado constante de irritación y distracción.

"—¿Sí? —preguntó el viejo Yacob—. ¿Sí?

"—Y creo que puedo decir con bastante certeza que, para curarlo por completo, todo lo que tenemos que hacer es una fácil y sencilla operación quirúrgica, a saber: quitarle esos cuerpos irritantes.

"—¿Y quedará sano entonces?

"—Entonces quedará perfectamente sano, y será un ciudadano admirable.

"—¡Demos gracias al cielo por la ciencia! —exclamó el viejo Yacob, e inmediatamente fue a comunicarle a Núñez sus felices esperanzas." [59]

Nuestras definiciones psiquiátricas corrientes de la salud mental subrayan las cualidades que forman parte del carácter social enajenado de nuestro tiempo: adaptación, cooperativismo, agresividad, tolerancia, ambición, etc. Más arriba he citado la definición de "madurez" que da Strecker, como ejemplo de la ingenua traducción que para un joven directivo hace el lenguaje de la psiquiatría. Pero, como ya hemos dicho brevemente en otra ocasión, hasta H. S. Sullivan, uno de los psicoanalistas más brillantes y profundos de nuestro tiempo, estaba incluido en sus ideas teóricas por la enajenación que todo lo impregna. Precisamente por su eminencia y por las importantes aportaciones que ha hecho a la psiquiatría será instructivo detenerse un momento en este punto. El hecho de que la persona enajenada carezca de un sentimiento de personalidad y se sienta a sí misma como respuesta a lo que de ella esperan los demás, lo tomó Sullivan como parte de la naturaleza humana, lo mismo que Freud había tomado por un fenómeno natural el carácter competidor de los comienzos del siglo.

[59] H. G. Wells, *In the Days of the Comet and Seventeen Short Stories*. Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1925.

Así, Sullivan llamó a la opinión de que existe una sola personalidad individual "la ilusión de la individualidad única".[60] Igualmente clara es la influencia del pensamiento enajenado en su formulación de las necesidades fundamentales del hombre, que, según él, son: "La necesidad de seguridad personal, o sea el libertarse de la ansiedad; la necesidad de intimidad, o sea la necesidad de colaborar por lo menos con otra persona; y la necesidad de placer sexual, o sea la necesidad de actividad genital hasta llegar al orgasmo."[61] Los tres criterios de salud mental que Sullivan postula aquí tienen aceptación muy general. A primera vista, nadie se opondrá a la idea de que el amor, la seguridad y el placer sexual son metas perfectamente normales de salud mental. Pero un examen crítico de esos conceptos revela que en un mundo enajenado significan cosas distintas de las que quizás significarían en otras culturas.

Es probable que el más popular de los conceptos modernos con que cuenta el arsenal de fórmulas psiquiátricas sea el de *seguridad*. En los últimos años se ha destacado cada vez más este concepto como finalidad suprema de la vida y como la esencia de la salud mental. Una razón de esa actitud reside, quizá, en que la amenaza de guerra pendiente sobre el mundo durante muchos años ha intensificado el ansia de seguridad. Otra razón más importante es que la gente se siente cada vez más insegura por la automatización y la conformidad cada vez más grandes.

El problema se complica por la confusión entre seguridad *psíquica* y seguridad *económica*. Uno de los cambios fundamentales de los cincuenta últimos años es que en todos los países occidentales se ha adoptado el principio de que todo ciudadano debe tener un mínimo de seguridad material en caso de desempleo, enfermedad o vejez. Pero aunque se ha adoptado ese principio, todavía hay, en muchos hombres de negocios, una fuerte hostilidad contra él, y especialmente contra su aplicación cada vez más extensa: hablan despectivamente del "estado benefactor", del cual dicen que mata la iniciativa privada y el espíritu de aventura; y al luchar contra las medidas de seguridad social, pretenden luchar por la libertad y la iniciativa del trabajador. Que esos argumentos son meras racionalizaciones lo evidencia el hecho de que esas mismas personas no sienten escrúpulos en ponderar la seguridad económica como uno de los principales fines de la vida. No hay más que leer los anuncios de las compañías de

[60] H. S. Sullivan, *The Interpersonal Theory of Psychiatry*. W. W. Norton & Company, Inc., Nueva York, 1953, p. 140.
[61] *Ibid.*, p. 264.

seguros, con sus promesas de libertar a los clientes de la inseguridad que podrían causar los accidentes, la muerte, la enfermedad, la vejez, etc., para darse cuenta del importante papel que el ideal de la seguridad económica representa para la clase adinerada. ¿Y qué otra cosa es la idea del ahorro sino la práctica de la finalidad de la seguridad económica? Esta contradicción entre las acusaciones dirigidas contra el anhelo de seguridad en las clases trabajadoras y la alabanza del mismo fin para los situados en los niveles más altos de ingreso, es otro ejemplo de la ilimitada capacidad del hombre para pensar ideas contradictorias, sin hacer el menor intento para darse cuenta de la contradicción.

Pero la propaganda contra el "estado benefactor" y el principio de la seguridad económica es más eficaz de lo que lo sería sin la general confusión entre seguridad *económica* y seguridad *emocional.*

Un número cada vez mayor de personas creen que no debieran tener dudas ni problemas, que no debieran correr ningún riesgo y sí sentirse constantemente "seguras". La psiquiatría y el psicoanálisis han prestado considerable apoyo a esa actitud. Muchos escritores de estas materias postulan la seguridad como la finalidad más importante del desenvolvimiento psíquico, y consideran la sensación de seguridad como aproximadamente equivalente a salud mental. (Sullivan es el más profundo y penetrante de ellos.) Así, los padres, sobre todo los que leen literatura de ésa, viven desazonados por la posibilidad de que su hijo o hija adquiera en edad temprana una sensación de "inseguridad". Se esfuerzan por ayudarles a evitar conflictos, por hacerles fácil todo, por quitarles todos los obstáculos que pueden, para que el hijo se sienta "seguro". Lo mismo que vacunan al niño contra las enfermedades y procuran alejarlo de cualquier germen, creen que pueden desterrar la inseguridad evitando todo contacto con ella. El resultado es con frecuencia una higiene tan infortunada como excesiva: si sobreviene la infección, el individuo está más desarmado e indefenso contra ella.

¿Cómo puede una persona sensible y viviente sentirse segura siempre? Por las condiciones mismas de nuestra existencia, no podemos sentirnos seguros de nada. Nuestras ideas e intuiciones son en el mejor caso verdades parciales, mezcladas con muchos errores, para no hablar de la innecesaria mala información sobre la vida y la sociedad a que estamos sometidos casi desde el día mismo del nacimiento. Nuestra vida y nuestra salud están expuestas a accidentes que escapan nuestro control. Si tomamos una decisión, nunca podemos estar ciertos de sus consecuencias,

pues toda decisión implica el riesgo del fracaso, y si no la implica, no es una decisión en el verdadero sentido de la palabra. No podemos estar seguros de las consecuencias de nuestros mejores esfuerzos. El resultado depende siempre de muchos factores que escapan a nuestra capacidad de control. Lo mismo que una persona sensible y viviente no puede evitar el estar triste, tampoco puede evitar el sentirse insegura. La tarea psíquica que una persona puede hacer en favor suyo *no es sentirse segura, sino ser capaz de tolerar la inseguridad sin pánico ni miedo indebido.*

La vida, en sus aspectos mental y espiritual, es por necesidad insegura e incierta. Hay certeza solo acerca del hecho de que hemos nacido y de que moriremos. Hay seguridad completa sólo cuando hay también una sumisión completa a otros poderes que se suponen fuertes y duraderos, y los cuales libran al hombre de la necesidad de tomar decisiones, correr riesgos y tener responsabilidades. *El hombre libre es por necesidad inseguro; el hombre que piensa es por necesidad indeciso.*

¿Cómo, pues, puede el hombre tolerar esa inseguridad inherente a la existencia humana? Un modo es estar enraizado en el grupo de tal manera, que el sentimiento de identidad esté garantizado por la pertenencia al grupo, trátese de la familia, del clan, de la nación o de la clase. Mientras el proceso de individuación no ha llegado a la fase en que el individuo se libra de esos vínculos primarios, todavía es "nosotros", y mientras el grupo funciona, está cierto de su propia identidad por la pertenencia a él. El desarrollo de la sociedad moderna ha llevado a la disolución de esos vínculos primarios. El hombre moderno está esencialmente solo, tiene que sostenerse sobre sus propios pies y valerse por sí mismo. Puede conseguir la sensación de seguridad solamente desarrollando la entidad única y particular que es "él" hasta un punto en que verdaderamente pueda decir "yo soy yo". Este resultado es posible únicamente si desarrolla sus capacidades activas en tal medida que pueda relacionarse con el mundo sin tener que sumergirse en él; si puede lograr una orientación productiva. Pero la persona enajenada trata de resolver el problema de otra manera, a saber, por la conformidad. Se siente seguro cuando es todo lo parecido posible a su prójimo. Su objetivo supremo es ser aprobado por los demás, y su mayor miedo, que pueda no ser aprobado. Ser diferente, encontrarse en una minoría, son los peligros que amenazan su sensación de seguridad, y de ahí el ansia de ilimitada conformidad. Es evidente que ese anhelo de conformidad produce a su vez una sensación de inseguridad que actúa constantemente, aunque de manera oculta.

Cualquier desviación del patrón o modelo, toda crítica, suscita miedo e inseguridad; uno depende siempre de la aprobación de los demás, lo mismo que un opiómano depende de su droga, y análogamente, el sentimiento de la propia personalidad y de confianza en sí mismo se debilita cada vez más. El sentimiento de culpabilidad, que hace unas generaciones impregnaba la vida del hombre con referencia al pecado, ha sido reemplazado por una sensación de disgusto e insuficiencia relativa al ser diferente.

Otra meta de la salud mental, el *amor*, como la seguridad, ha tomado un nuevo sentido en la situación enajenada. Para Freud, de acuerdo con el espíritu de su tiempo, el amor era fundamentalmente un fenómeno sexual. "Habiendo hallado el hombre por experiencia que el amor sexual (genital) le ofrecía su placer más grande, de suerte que para él se convirtió en el prototipo de toda felicidad, debió sentirse impulsado a buscar su felicidad por el camino de las relaciones sexuales, a hacer del erotismo genital el punto central de su vida... Al hacerlo así se hace dependiente en grado muy peligroso de una parte del mundo exterior, a saber del objeto de su amor, y esto le expone al sufrimiento más doloroso, si es rechazado por él o si lo pierde por muerte o defección." [62] Con objeto de protegerse contra el peligro de sufrir por amor, el hombre, pero sólo una "pequeña minoría", puede transformar las funciones eróticas del amor transfiriendo "el principal valor del acto de ser amado a su propio acto de amar" y "consagrando su amor no a objetos individuales, sino a todos los hombres por igual". De esta suerte, "evitan las incertidumbres y desengaños del amor genital apartándose de su finalidad sexual y modificando el instinto en un impulso con un *objetivo inhibido*... El amor con un objetivo inhibido fue en realidad originalmente amor sensual pleno, y lo es todavía en la subconsciencia de los hombres".[63] El sentimiento de identificación y fusión con el mundo (el "sentimiento oceánico"), que es la esencia de la experiencia religiosa y en especial de la experiencia mística, y el sentimiento de identificación y unión con la persona amada, los interpreta Freud como una regresión a un estado primario de "narcisismo ilimitado".[64]

De acuerdo con sus conceptos básicos, la salud mental es para Freud la plena satisfacción de la capacidad de amar, que se logra si el desarrollo de la libido ha alcanzado la etapa genital.

[62] S. Freud, *Civilization and Its Discontent, loc. cit.*, p. 69.
[63] *Ibid.*, pp. 69 *ss.*
[64] *Ibid.*, p. 21.

En el sistema psicoanalítico de H. S. Sullivan encontramos, en contraste con Freud, una separación estricta entre sexualidad y amor. ¿Qué significan el amor y la intimidad en el concepto de Sullivan? "La intimidad es aquel tipo de situación que comprende a dos personas y que permite la validación de todos los componentes del mérito personal. La validación del mérito personal requiere un tipo de relación que yo llamo colaboración, por lo que entiendo reajustes claramente formulados de la conducta de una persona a las necesidades expresas de la otra persona, en la prosecución de placeres cada vez más idénticos, es decir, de placeres que cada vez se acercan más a la reciprocidad, y en el mantenimiento de operaciones de seguridad cada vez más análogas." [65] Para decirlo en términos más sencillos, Sullivan definió la esencia del amor como una situación de colaboración en la que dos personas sienten: "Actuamos de acuerdo con las reglas del juego para conservar nuestro prestigio y nuestro sentimiento de superioridad y de mérito." [66]

Así como el concepto freudiano del amor describe la experiencia del varón patriarcal según el materialismo del siglo XIX, el de Sullivan se refiere a la experiencia de la personalidad enajenada y mercantil del siglo XX. Es la descripción de un *égotisme à deux*, de dos personas que juntan sus intereses comunes y permanecen unidas contra un mundo hostil y enajenado. En realidad, su definición de la intimidad es válida, en principio, para la actitud de cualquier equipo cooperante en el que todo el mundo "ajusta su conducta a las necesidades expresas de la otra persona en la prosecución de objetivos comunes". (Es notable que Sullivan hable aquí de necesidades *expresas*, cuando lo menos que puede decirse del amor es que implica una reacción a necesidades *inexpresadas* entre dos personas.)

En términos más populares, puede uno descubrir la connotación mercantil del amor en las discusiones sobre el amor marital y sobre la necesidad que sienten los niños de amor y afecto. En numerosos artículos, en consejos, en conferencias, se describe el amor marital como un estado de equidad y manipulación recíprocas, a lo que se llama "entendimiento mutuo". Se supone que la esposa tiene en cuenta las necesidades y la sensibilidad del marido, y viceversa. Si él llega a casa cansado y disgustado, ella no

[65] *Ibid.*, p. 246.

[66] *Ibid.*, p. 246. Otra definición del amor que da Sullivan, según la cual el amor empieza cuando una persona siente que las necesidades de otra persona son tan importantes como las suyas, está menos teñida del aspecto mercantil que la citada en el texto.

debe hacerle preguntas, o debe hacérselas, según lo que los autores crean que es mejor para "lubricarlo". Y él diría palabras laudatorias sobre la comida o sobre el nuevo vestido de ella, y todo ello en nombre del amor. Ahora oye uno todos los días que un niño necesita cariño para sentirse seguro, o que otro niño "no tuvo bastante cariño de sus padres", y que por eso fue un delincuente o un esquizofrénico. Amor y cariño han tomado el mismo sentido que el de una receta para el bebé, o la educación escolar que uno ha de recibir; o la última película de la que uno debe impregnarse. ¡Alimente usted el amor, como alimenta usted la seguridad, el conocimiento y todo lo demás y tendrá usted una persona feliz!

La *felicidad* es otro de los conceptos, y uno de los más populares, por los que se define hoy la salud mental. Como dice la consigna de *Un mundo feliz:* "Hoy en día todo el mundo es feliz."

¿Qué quiere decirse con la palabra felicidad? Actualmente la mayor parte de la gente es probable que respondería diciendo que la felicidad es "divertirse", "pasar un buen rato". La respuesta a la pregunta: "¿Qué es divertirse?", depende un tanto de la situación económica del individuo, y más de su educación y de la estructura de su personalidad. Pero las diferencias económicas no son tan importantes como quizá parezcan. El "buen rato" de las capas superiores de la sociedad es la diversión modelo para quienes todavía no pueden pagarla, pero esperan ansiosamente esa feliz eventualidad; y el "buen rato" de las clases sociales más bajas es cada vez más una imitación barata del de las clases superiores, del cual difiere en costo, pero no tanto en calidad.

¿En qué consiste esa diversión? En ir al cine, a los eventos sociales, a los partidos de pelota, en escuchar la radio y ver la televisión, en dar los domingos un paseo en automóvil, en hacer el amor, en dormir hasta tarde las mañanas de los domingos, y en viajar para quienes pueden permitírselo. Si empleamos una palabra más respetable, en vez de "diversión" y de "un buen rato", podemos decir que el concepto de felicidad se identifica, en el mejor caso, con el de placer. Teniendo en cuenta nuestro estudio del problema del consumo, podemos definir el concepto un poco más exactamente, como el placer del consumo ilimitado, de la capacidad para oprimir un botón y de la holganza.

Desde este punto de vista, podría definirse la felicidad como lo contrario de la tristeza o de la pena, y en realidad las personas corrientes definen la felicidad como un estado espiritual libre de tristeza o de pena. Pero esta definición revela que hay algo pro-

fundamente erróneo en ese concepto de la felicidad. Una persona vivaz y sensible no puede dejar de estar triste o de sentir pena muchas veces en su vida. Ello es así no sólo a causa de la cantidad de dolor innecesario producido por la imperfección de nuestros dispositivos sociales, sino a causa del carácter de la existencia humana, que hace imposible no reaccionar ante la vida con una buena dosis de pena y dolor. Como somos seres vivientes, tenemos que darnos cuenta con tristeza del abismo que media entre nuestras aspiraciones y lo que puede conseguirse en nuestra breve y accidentada vida. Dado que la muerte nos enfrenta con el hecho inevitable de que o bien nosotros moriremos antes que nuestros seres amados o ellos antes que nosotros, y dado que vemos en torno nuestro el sufrimiento, tanto el inevitable, como el innecesario e inútil, ¿cómo podemos evitar el sentir dolor y pena? El esfuerzo para evitarlo sólo es posible si reducimos nuestra sensibilidad, nuestra simpatía y nuestro amor, si endurecemos nuestros corazones y apartamos de los demás y de nosotros mismos nuestra atención y nuestros sentimientos.

Si queremos definir la felicidad por su contrario, debemos definirla no en contraste con la *tristeza*, sino en contraste con la *depresión*.

¿Qué es la depresion? Es la incapacidad para sentir, es la sensación de estar muerto, aunque esté vivo nuestro cuerpo. Es la incapacidad para sentir alegría lo mismo que para sentir tristeza. Una persona deprimida recibiría gran alivio si pudiera sentir tristeza. El estado de depresión es tan insoportable, porque uno es incapaz de sentir nada, ni alegría ni tristeza. Si intentamos definir la felicidad en contraste con la depresión, nos acercamos a la definición que dio Spinoza de la alegría y la felicidad como aquel estado de vitalidad intensificada que penetra todos nuestros esfuerzos para comprender a nuestros semejantes e identificarnos con ellos. La felicidad resulta de la experiencia de una vida productiva y del uso de las potencias de amor y de razón que nos unen con el mundo. La felicidad consiste en nuestro contacto con lo más hondo de la realidad, en el descubrimiento de nuestro yo y de nuestra identidad con los demás, así como de nuestras diferencias con ellos. La felicidad es un estado de intensa actividad interior y la sensación del aumento de energía vital que tiene lugar en la relación productiva con el mundo y con nosotros mismos.

De ahí se sigue que no puede haber felicidad en el estado de pasividad interior, ni en la actitud de consumidor que penetra la vida del hombre enajenado. La felicidad es un sentimiento de

plenitud, no de un vacío que hay que colmar. El hombre corriente de hoy puede tener una buena cantidad de diversión y de placer, pero, a pesar de eso, está fundamentalmente deprimido. Quizás se aclare la cuestión si en vez de usar la palabra "deprimido" usamos la palabra "aburrido". En realidad, hay poca diferencia entre ambas, salvo la diferencia de grado, porque el aburrimiento o tedio no es más que la sensación de la parálisis de nuestras potencias productoras y de la falta de vida. Entre todos los males de la existencia, hay pocos tan penosos como el tedio y, en consecuencia, se hace todo lo posible por evitarlo.

Puede evitarse de dos maneras: ya fundamentalmente, siendo productivo, sintiendo así felicidad; ya tratando de evitar sus manifestaciones. Este último intento parece caracterizar la carrera tras la diversión y el placer del individuo ordinario de hoy. Siente su depresión y aburrimiento, que se hace manifiesto cuando está a solas consigo o con las personas más allegadas a él. Todas nuestras diversiones sirven al propósito de facilitarle la huida de sí mismo y del tedio amenazador, refugiándose en los muchos caminos de escape que nuestra cultura le ofrece; pero el ocultar un síntoma no pone fin a las condiciones que lo producen. Al lado del temor a la enfermedad física o de verse humillado por la pérdida de categoría y prestigio, el miedo al aburrimiento tiene un lugar predominante entre los miedos del hombre moderno. En un mundo de diversión y distracciones, tiene miedo al aburrimiento y se siente contento cuando ha pasado un día más sin percances, cuando ha matado otra hora sin haber sentido el aburrimiento que acecha.

Desde el punto de vista del humanismo normativo, tenemos que llegar a un concepto diferente de la salud mental; la misma persona que se considera sana en las categorías de un mundo enajenado, desde el punto de vista humanístico parece la más enferma, aunque no de una enfermedad individual, sino de un defecto socialmente moldeado. La salud mental, en el sentido humanista, se caracteriza por la capacidad para amar y para crear, por la liberación de los vínculos incestuosos con la familia y la naturaleza, por un sentido de identidad basado en el sentimiento del yo que uno tiene como sujeto y agente de sus potencias, por la captación de la realidad interior y exterior a nosotros, es decir, por el desarrollo de la objetividad y la razón. La finalidad de la vida es vivirla intensamente, nacer plenamente, estar plenamente despierto. Libertarse de las ideas de grandiosidad infantil, para adquirir el convencimiento de nuestras verdaderas aunque limitadas fuerzas; ser capaz de admitir la paradoja de que cada

uno de nosotros es la cosa más importante del universo, y al mismo tiempo no más importante que una mosca o una hoja de hierba. Ser capaz de amar la vida y, sin embargo, aceptar la muerte sin terror; tolerar la incertidumbre acerca de las cuestiones más importantes con que nos enfrenta la vida, y no obstante tener fe en nuestras ideas y nuestros sentimientos, en cuanto son verdaderamente nuestros. Ser capaz de estar solo, y al mismo tiempo sentirse identificado con una persona amada, con todos los hermanos de este mundo, con todo lo que vive; seguir la voz de la conciencia, esa voz que nos llama, pero no caer en el odio de sí mismo cuando la voz de la conciencia no sea suficientemente fuerte para oírla y seguirla. La persona mentalmente sana es la que vive por el amor, la razón y la fe, y que respeta la vida, la suya propia y la de su semejante.

La persona enajenada, como hemos tratado de presentarla en este capítulo, no puede ser sana. Puesto que se siente a sí misma como una cosa, como una inversión que puede ser manipulada por él mismo y por otros, carece del sentido del yo, carencia que crea honda ansiedad. La ansiedad producida por el confrontamiento con el abismo de la nada es más terrible que las mismas torturas del infierno. En la visión del infierno, "yo" soy castigado y torturado; en la visión de la nada, soy arrastrado al borde de la locura, porque ya no puedo decir "yo". Si la edad contemporánea ha sido llamada con razón la época de la ansiedad, se debe primordialmente a esta ansiedad engendrada por la falta de sentimiento del "yo". En la medida en que "yo soy como usted me desea", "yo" *no* soy: estoy angustiado, dependo de la aprobación de los demás, procuro constantemente agradar. La persona enajenada se siente inferior siempre que se cree en desacuerdo con los demás. Como su sentido del valor se basa en la aprobación como recompensa de la conformidad, se siente naturalmente amenazado en su apreciación del yo y en su autoestimación, por cualquier sentimiento, idea o acto de que pudiera sospecharse que es una desviación. Pero, por cuanto *es* humano, y no un autómata, no puede evitar las desviaciones, y, por lo tanto, constantemente se siente temeroso de ser desaprobado. En consecuencia, tiene que esforzarse hasta el extremo para adaptarse, para ser aprobado, para tener éxito. No es la voz de la conciencia la que le comunica fuerza y seguridad, sino la sensación de no haber perdido el íntimo contacto con el rebaño.

Otra consecuencia de la enajenación es la frecuencia del sentimiento de culpabilidad. Ciertamente es extraño que en una cultura tan fundamentalmente irreligiosa como la nuestra, esté

tan generalizado y tenga tan hondas raíces el sentimiento de culpabilidad. La principal diferencia entre una comunidad calvinista, pongamos por caso, y la nuestra, es que entre nosotros el sentimiento de culpabilidad no es muy consciente ni se refiere a un concepto religioso de pecado. Pero si rascamos la superficie, encontramos que la gente se siente culpable por centenares de cosas: por no haber trabajado con bastante tesón, por haber sido —o no haber sido— bastante benévolo con sus hijos, por no haber hecho bastante por la madre, o por haber sido demasiado bondadoso con un deudor. La gente se siente culpable de haber hecho cosas buenas como de haberlas hecho malas. Es casi como si necesitara tener algo de qué sentirse culpable.

¿Cuál puede ser la causa de tanto sentimiento de culpabilidad? Parece haber dos fuentes principales que, aunque completamente diferentes entre sí, conducen al mismo resultado. Una es la misma de donde brotan los sentimientos de inferioridad. No ser como los demás, no estar totalmente adaptado, hace que uno se sienta culpable hacia las órdenes del gran "Ello". La otra es la conciencia de sí que tiene el hombre: siente sus dones o talentos, su capacidad para amar, para pensar, para reír, para llorar, y para admirarse y para crear; siente que la vida es la única oportunidad que se le ha dado, y que si la pierde lo ha perdido todo. Vive en un mundo más confortable y cómodo que el que conocieron sus antepasados, pero se da cuenta de que, buscando cada vez más comodidad, la vida se le escapa por entre los dedos como arena. No puede dejar de sentirse culpable de ese derroche, de esa pérdida de su oportunidad. Este sentimiento de culpabilidad es mucho menos consciente que el primero, pero el uno refuerza al otro, y con frecuencia el uno sirve de racionalización del otro. Así, el hombre enajenado se siente culpable de ser él mismo y de no ser él mismo, de ser un ser vivo y de ser un autómata, de ser una persona y de ser una cosa.

El hombre enajenado es desgraciado. El consumo de diversiones sirve para que no se dé cuenta de su infelicidad. Se esfuerza en ahorrar tiempo y, sin embargo, está ansioso de matar el tiempo que ha ahorrado. Se siente alegre de haber acabado otro día sin ningún fracaso ni ninguna humillación, y no saluda el nuevo día con el entusiasmo que únicamente puede dar el sentimiento del "yo soy yo". Carece del fluir constante de energía que nace de la relación productiva con el mundo.

Sin fe, sordo a la voz de la conciencia, con inteligencia manipuladora, pero con poca razón, se siente aturdido, inquieto e

inclinado a elevar a la categoría de líder a quienquiera que le ofrezca una solución total.

¿Puede conectarse el cuadro de la enajenación con alguno de los cuadros consagrados de desequilibrio mental? Al contestar a esta pregunta, debemos recordar que el hombre tiene dos modos de relacionarse con el mundo. En uno de ellos, ve el mundo como necesita verlo para manipularlo o usarlo. En esencia, es experiencia de los sentidos y experiencia de sentido común. Nuestros ojos ven lo que tenemos que ver, y nuestros oídos oyen lo que tenemos que oír para seguir viviendo; nuestro sentido común percibe las cosas de un modo que nos permite obrar. Tanto los sentidos como el sentido común funcionan en servicio de la supervivencia. En lo que es objeto de los sentidos y del sentido común, y para la lógica elaborada sobre ello, las cosas son las mismas para todo el mundo, porque son las mismas las leyes de su uso.

La otra facultad del hombre consiste en ver las cosas desde adentro, por así decirlo, subjetivamente, y está constituida por *mi* experiencia, *mi* sentimiento y *mi* humor interiores.[67] Diez pintores pintan el mismo árbol en un sentido, pero en otro pintan diez árboles diferentes. Cada árbol es expresión de las respectivas personalidades, aunque es también el mismo árbol. En los sueños vemos el mundo completamente desde adentro: pierde su significado objetivo y se transforma en un símbolo de nuestra experiencia puramente individual. La persona que sueña despierta, es decir, la persona que sólo está en contacto con su mundo interior y que es incapaz de percibir el mundo exterior en su contexto objetivo y de acción, está loca. La persona que sólo puede percibir el mundo exterior fotográficamente, pero que no tiene contacto con su mundo interior, o sea consigo misma, es una persona enajenada. La esquizofrenia y la enajenación son complementarias la una de la otra. En ambas formas de enfermedad falta uno de los polos de la experiencia humana. Si los dos polos están presentes, podemos hablar de la persona productiva, cuya productividad misma es consecuencia de la polaridad entre una forma de percepción interior y una forma de percepción exterior.

Nuestra descripción del carácter enajenado del hombre contemporáneo es un tanto unilateral; hay muchos factores positivos que yo no he mencionado. En primer lugar, todavía está viva una tradición humanista, que no ha sido destruida por el inhu-

[67] Véase un estudio más detallado de este punto en E. Fromm, *The Forgotten Language*. Rinehart & Company, Inc., Nueva York, 1952.

mano proceso de enajenación. Pero además de eso, hay indicios de que las gentes se sienten cada vez más disgustadas y desengañadas con su modo de vivir y se esfuerzan por recuperar parte de su personalidad y productividad perdidas. Millones de personas escuchan buena música en conciertos o por radio, un número cada vez mayor de individuos hacen jardinería, construyen sus casas o sus lanchas, se ocupan en muchas actividades del tipo de "hágalo usted mismo". Se va generalizando la educación de los adultos, y aun en los negocios va creciendo la convicción de que un directivo debe tener razón y no sólo inteligencia.[68]

Pero aunque todas estas tendencias son prometedoras y efectivas, no bastan para justificar una actitud que se advierte en muchos escritores sofisticados que pretenden que las críticas de nuestra sociedad, como la que se hace en este libro, son anticuadas y han pasado de moda, y que ya hemos pasado la cima de la enajenación y nos encaminamos ahora hacia un mundo mejor. Por atrayente que sea este tipo de optimismo, no es otra cosa, sin embargo, que una forma más artificiosa de la defensa del *statu quo*, una traducción de la alabanza del Modo de Vida Norteamericano a los conceptos de una antropología cultural que, enriquecida por Marx y por Freud, los ha sobrevivido, y garantiza al hombre que no hay razón para preocuparse seriamente.

[68] Ejemplo impresionante de esta nueva tendencia es el curso sobre literatura y filosofía para jóvenes directivos, de la Bell Telephone Co., en la Universidad de Pennsylvania y bajo la dirección de los profesores Morse Peckham y Rex Crawford.

VI

OTROS VARIOS DIAGNÓSTICOS

EL SIGLO XIX

El diagnóstico de la enfermedad que padece la cultura occidental de nuestros días, tal como intenté darlo en el capítulo anterior, no es nuevo en absoluto; su única pretensión, en cuanto a hacer adelantar el conocimiento de los problemas, estriba en el propósito de aplicar de manera más empírica el concepto de enajenación a diversos fenómenos observables, y determinar la relación que existe entre la enfermedad de la enajenación y el concepto humanístico de la naturaleza humana y de la salud mental. En realidad, es muy notable que algunos pensadores que vivieron en el siglo XIX hayan formulado ya opiniones críticas sobre la sociedad del siglo XX, mucho antes de que la sintomatología que hoy parece tan manifiesta se hubiera revelado tan claramente. Es también notable que sus diagnósticos y pronósticos críticos se parezcan tanto entre sí y a las críticas formuladas en el siglo XX.

El pronóstico de la decadencia y la barbarie en que iba a hundirse el siglo XX fue formulado por personas de las más diversas opiniones filosóficas y políticas. El conservador suizo Burckhardt; el radical religioso ruso, Tolstoi; el anarquista francés Proudhon y su compatriota conservador Baudelaire; el anarquista norteamericano Thoreau y posteriormente su compatriota Jack London, de mentalidad más política; el revolucionario alemán Carlos Marx: todos ellos coincidieron en las críticas más severas de la cultura moderna, y la mayor parte previeron la posibilidad del advenimiento de una era de barbarie. Las predicciones de Marx fueron mitigadas por la suposición de que el socialismo era una alternativa posible y aun probable, a esa barbarie. Burckhardt, desde su punto de vista conservador, matizado por la capacidad suiza para no dejarse impresionar por palabras ni sortilegios, dijo en una carta escrita en 1876 que quizá Europa podría gozar todavía algunos decenios pacíficos antes de transformarse, a través de muchas guerras y revoluciones terribles, en un nuevo tipo de Imperio Romano, en un despotismo militar y económico: "El siglo XX está destinado a cualquier cosa menos a una verdadera

democracia." En 1872 escribía Burckhardt a un amigo: "Tengo una premonición que aún parece un desatino y, sin embargo, no me dejará tranquilo: el estado militar tiene que convertirse en un gran industrial. Esas concentraciones de hombres en los grandes talleres no estarán siempre entregadas a sus propios gustos y voluntad; la consecuencia lógica será una cantidad de miseria predeterminada y dirigida, con ascensos y uniforme, comenzada y terminada diariamente con acompañamiento de tambores... Hay la perspectiva de una sumisión larga y voluntaria a líderes y usurpadores. La gente ya no cree en principios, pero es probable que creerá periódicamente en salvadores. A causa de esto, la autoridad volverá a levantar cabeza en el delicioso siglo XX, y será una cabeza espantosa." [1]

Al predecir para Europa sistemas parecidos al fascismo y el stalinismo, Burckhardt difiere poco del revolucionario Proudhon. La amenaza para el futuro es, dice Proudhon, "...una democracia compacta con apariencia de estar fundada en la dictadura de las masas, pero en la que las masas no tendrán más poder que el necesario para asegurar la general servidumbre de acuerdo con los siguientes preceptos tomados del antiguo absolutismo: indivisibilidad del poder público, centralización agotadora, destrucción sistemática de todo pensamiento individual, corporativo y regional (que se considerará perturbador), policía inquisitorial... No nos engañemos —dice—. Europa está enferma de ideas y de orden; está entrando en una era de fuerza bruta y desprecio de los principios." Y más adelante: "Después empezará la gran guerra entre las seis grandes potencias... Habrá una carnicería, y la debilidad que seguirá a esos baños de sangre será terrible. No viviremos para ver la obra de la nueva época, lucharemos en las tinieblas; debemos prepararnos para aguantar esa vida sin entristecernos demasiado, cumpliendo nuestro deber. Ayudémonos unos a otros, llamémonos en las tinieblas, y practiquemos la justicia siempre que haya ocasión." Y finalmente: "La civilización está hoy en las garras de una crisis a la que sólo puede encontrarse otra parecida en la historia: la crisis que trajeron consigo los comienzos del Cristianismo. Todas las tradiciones están agotadas, todos los credos abolidos; pero el nuevo programa todavía no está *listo*, con lo que quiero decir que todavía no entró en la conciencia de las masas. De ahí lo que yo llamo *disolución*. Es el momenteo más cruel en la vida de las sociedades... No me hago ilusiones y no espero despertar una mañana para ver

[1] J. Burckhardt, *Briefe*, ed. F. Kaplan. Leipzig, 1935. Cartas del 26 de abril de 1872, del 13 de abril de 1882 y del 24 de julio de 1899.

la resurrección de la libertad en nuestro país, como por arte de magia... No, no; podredumbre, y podredumbre durante un tiempo cuyo fin no puedo precisar y que no durará menos de una o dos generaciones: eso es lo que nos ha tocado en suerte... Sólo veré lo malo, moriré en medio de las tinieblas." [2]

Mientras Burckhardt y Proudhon predecían el fascismo y el stalinismo como resultado de la cultura del siglo XIX (profecía repetida más específicamente en 1907 por Jack London en su *Iron Heel*), otros centraron su diagnóstico en la pobreza espiritual y la enajenación de la sociedad contemporánea, lo que, según ellos, tiene que producir una deshumanización y decadencia crecientes de la cultura.

Mucho se parecen entre sí las declaraciones hechas por dos autores tan diferentes el uno del otro como Baudelaire y Tolstoi. En unos fragmentos titulados *Fusées*, decía Baudelaire en 1851: "El mundo está llegando a su fin. Sólo por una razón puede durar más aún: sencillamente porque existe. Pero débil razón es ésa, en comparación con todo lo que presagia lo contrario, en especial con la pregunta: ¿Qué le queda al mundo del hombre en lo futuro? Suponiendo que perdure materialmente, ¿será ésa una existencia digna de este nombre y del diccionario histórico? No digo que el mundo vuelva a caer en una situación espectral y en el desorden total de las repúblicas sudamericanas; ni digo que volvamos al salvajismo primitivo y que, con un rifle en las manos, nos busquemos el alimento entre las ruinas de nuestra civilización cubiertas de maleza. No, esas aventuras aún exigen cierta energía vital, un eco de los tiempos primitivos. Seremos un nuevo ejemplo de la inexorabilidad de las leyes espirituales y morales, y sus nuevas víctimas: *pereceremos por lo mismo que nos imaginamos que vivimos.* La tecnocracia nos americanizará, el progreso depauperará nuestra espiritualidad hasta tal punto, que ninguno de los sueños sanguinarios, frívolos o antinaturales del utopista será comparable a aquellos hechos positivos. Yo invito a toda persona reflexiva a que me diga qué queda de vida. ¡La religión! Es inútil hablar de ella, ni buscar sus restos; es un escándalo que uno se tome la molestia de negar a Dios. ¡La propiedad privada! Fue abolida —estrictamente hablando— al suprimir los mayorazgos; pero llegará un tiempo en que la humanidad, como un caníbal vengativo, reducirá a pedazos a quienes se consideraban a sí mismos, con razón, herederos de las revoluciones. Y aun no será eso lo peor... La ruina universal se manifestará

[2] Tomado de *Proudhon*, por E. Dolleans. Gallimard, París, 1948, pp. 96 ss.

no sólo ni especialmente en las instituciones políticas, ni en el progreso general o como quiera que se llame; se dejará ver, sobre todo, en la vileza de los corazones. ¿Añadiré que difícilmente resistirá a la arrolladora brutalidad algún resto de sociabilidad, y que los gobernantes, para mantenerse en el poder y producir una apariencia de orden, recurrirán despiadadamente a medidas que nos estremecerán, a nosotros que ya estamos encallecidos?" [3]

Tolstoi escribía algunos años más tarde: "La teología medieval, o la corrupción romana de las costumbres, envenenaban únicamente a sus propios pueblos, pequeña parte de la humanidad; hoy, la electricidad, los ferrocarriles y el telégrafo estropean a toda la humanidad. Todo el mundo hace suyas esas cosas, simplemente porque no puede dejar de hacerlas. Todo el mundo sufre del mismo modo, y se ve obligado en igual grado a cambiar de modo de vida. Todos se ven en la necesidad de traicionar lo más importante para su vida, la comprensión de la vida misma, la religión. Máquinas, ¿para producir qué? Telégrafos, ¿para comunicar qué? Libros, periódicos, ¿para divulgar qué clase de noticias? Ferrocarriles, ¿para ir a qué lugar o a dónde? Millones de personas reunidas en manadas y sometidas a un poder supremo, ¿para hacer qué? Hospitales, médicos, dispensarios para prolongar la vida, ¿para qué? Con extraordinaria facilidad, los individuos, lo mismo que las naciones, toman su propia civilización por la verdadera civilización: acabar sus estudios, tener las uñas limpias, usar los servicios del sastre y del barbero, viajar por el extranjero, y está completo el hombre más civilizado. Y respecto de las naciones: todos los ferrocarriles posibles, academias, fábricas, barcos de guerra, fortificaciones, periódicos, libros, partidos, parlamentos. Y así está completa la nación más civilizada. Son bastantes los individuos y las naciones que pueden interesarse por la civilización, pero no por la verdadera ilustración. La primera es fácil y tiene la aprobación general; la última exige esfuerzos rigurosos y, por consiguiente, encuentra siempre el desprecio y el odio de la inmensa mayoría, porque revela la mentira de la civilización." [4]

Menos radical, pero tan clara como la del escritor anterior, es la crítica que Thoreau hace de la cultura moderna. En su *Life without Principle* (1861)[5] dice: "Examinemos el modo como

[3] Tomado de K. Löwith, *Meaning in History*. The University of Chicago Press. Chicago, 1949, pp. 97-8.

[4] Tomado de Löwith, *loc. cit.*, p. 99. De *Tolstois Flucht und Tod*, ed. de R. Fülöp-Miller y F. Eckstein. Berlín, 1925, p. 103.

[5] Publicado en *The Portable Thoreau*, ed. de Carl Bode. The Viking Press. Nueva York, 1947, pp. 631-55.

empleamos nuestras vidas. Este mundo es un lugar de negocios. ¡Qué ruido infinito! Casi todas las noches me despierta el jadeo de la locomotora, que interrumpe mis sueños. No hay descanso. Sería maravilloso ver a la humanidad de descanso una vez por lo menos. No hay más que trabajo, trabajo y trabajo. No puedo comprar fácilmente un cuaderno para escribir en él mis ideas; por lo general están hechos para anotar dólares y centavos. Un irlandés, al verme escribir una nota en el campo, tuvo por seguro que estaba calculando mis ganancias. Si un individuo fue arrojado desde una ventana siendo niño y quedó lisiado para toda la vida, o se volvió loco por miedo a los indios, se lamenta principalmente porque quedó incapacitado para trabajar. Creo que no hay nada, ni aun el crimen, más opuesto a la poesía, a la filosofía, sí, a la vida misma, que ese incesante trabajar...

"Si un individuo emplea la mitad de cada día en pasear por los bosques, porque le gustan, corre el peligro de que se le tome por un holgazán; pero si emplea todo el día como especulador, talando aquellos bosques y dejando calva la tierra antes de tiempo, se le considera un ciudadano industrioso y emprendedor. ¡Como si a una población no le interesaran sus bosques más que para talarlos!...

"Los caminos por los cuales puede usted ganar dinero son cuesta abajo casi sin excepción. Haber hecho algo con que usted ganó dinero *simplemente* es haber estado verdaderamente ocioso, o peor. Si el trabajador no gana más que los salarios que le paga su patrono, es engañado, se engaña a sí mismo. Si usted quiere ganar dinero como escritor o conferenciante, tiene que ser popular, lo cual es ir hacia abajo perpendicularmente...

"El objetivo del trabajador debiera ser, no ganarse la vida, no tener 'una buena tarea', sino hacer bien determinado trabajo; y, aun en sentido pecuniario, le resultaría económico a una población pagar a sus trabajadores tan bien, que no tuvieran la sensación de estar trabajando por fines bajos, como el de ganarse la vida meramente, sino por fines científicos o hasta por fines morales. No alquiléis un hombre que hace su trabajo por dinero, sino uno que lo hace porque le gusta... El modo como la mayor parte de los hombres se ganan el sustento, o sea la vida, es un simple expediente y una huida del verdadero trabajo de la vida, principalmente porque no saben, pero en parte porque no quieren, otro mejor..."

Resumiendo sus opiniones, dice Thoreau: "Se dice que América es el campo en que se dará la batalla por la libertad; pero seguramente no puede aludirse a la libertad meramente en un

sentido político. Aun concediendo que el norteamericano se ha librado de la tiranía política, aún sigue siendo esclavo de un tirano económico y moral. Ahora que ha quedado afianzada la república —la *res publica*—, es tiempo de atender a la *res privata* —el interés privado— para que, como el Senado romano ordenaba a sus cónsules, '*ne quid res privata detrimenti caperet*', no sufra daño el interés privado.

"¿Llamamos a ésta tierra de hombres libres? ¿Qué es haberse librado del rey Jorge y seguir siendo esclavos del rey Prejuicio? ¿Qué es haber nacido libre y no vivir con libertad? ¿Qué valor tiene la libertad política, sino como medio para la libertad moral? ¿Es la libertad de ser esclavos, o la libertad de ser libres, de lo que nos jactamos? Somos una nación de políticos, interesados únicamente en la defensa más extremada de la libertad. Son los hijos de nuestros hijos quienes quizás puedan ser verdaderamente libres. Nos gravamos con contribuciones a nosotros mismos injustamente. Hay una parte de nosotros que no está representada. Es una gravación de contribuciones sin representación. Alojamos tropas, alojamos tontos y toda clase de ganado entre nosotros. Acuartelamos nuestros gruesos cuerpos sobre nuestras pobres almas, hasta que aquél consuma toda la sustancia de ésta...

"Esas cosas que ahora atraen más la atención de las gentes, como la política y la rutina diaria, son, es cierto, funciones vitales de la sociedad humana, pero debieran hacerse inconscientemente, como las funciones correspondientes del organismo físico. Son *infra* humanas, una especie de vegetación. Algunas veces tengo una semiconciencia de que se están realizando dentro de mí, como puede ser consciente un hombre de algunos de los procesos de la digestión en un estado mórbido, y padecer dispepsia, como se la llama. Es como si un pensador se resignara a ser raspado por la gran molleja de la creación. La política es la molleja de la sociedad, por así decirlo, llena de arena y cascajo, y los dos partidos políticos son sus dos mitades opuestas, es posible que en ocasiones divididos en barriadas que se trituran mutuamente. No sólo los individuos, sino los estados, padecen una dispepsia comprobada que se expresa ya pueden ustedes imaginar con qué clase de elocuencia.

"Así, pues, vemos que nuestra vida no es totalmente un olvidar, sino también, ¡ay!, en gran medida, un recordar, de aquello de que nunca habíamos sido conscientes, y desde luego no en nuestras horas de vigilia. ¿Por qué no hemos a veces de congratularnos unos a otros, como *eu*pépticos, por la maravillosa ma-

ñana, y no contarnos, siempre como dispépticos, nuestras pesadillas? Seguramente que no pido nada exorbitante."

Uno de los diagnósticos más penetrantes de la cultura capitalista en el siglo XIX lo formuló un sociólogo, E. Durkheim, que no era un radical ni en política ni en religión. Dice que en la sociedad industrial moderna el individuo y el grupo han dejado de funcionar satisfactoriamente; que viven en una situación de "anomia", es decir, con una carencia de vida social estructurada y dotada de sentido; que el individuo sigue cada vez más "un movimiento desasosegado, un autodesenvolvimiento sin propósito, una finalidad de la vida que no tiene criterio del valor y en que la felicidad está siempre en el futuro, y nunca en ningún logro presente". La ambición del hombre, teniendo por cliente a todo el mundo, crece ilimitadamente, y él se colma de disgusto ante la "inutilidad de una busca que no tiene fin". Señala Durkheim que sólo el *estado político* sobrevivió a la Revolución Francesa como único factor de organización colectiva. En consecuencia, desapareció el orden social auténtico, y el estado quedó como la única actividad organizadora colectiva de carácter social. El individuo, libre de todas las ligaduras auténticamente sociales, se siente abandonado, aislado y desmoralizado.[6] La sociedad se convirtió en "*un polvo desorganizado de individuos*".[7]

EL SIGLO XX

Volviendo ahora al siglo XX, también se advierte una analogía notable en las críticas y los diagnósticos de la mala salud mental de la sociedad contemporánea, exactamente como en el siglo XIX, notable sobre todo por el hecho de que proceden de personas que sustentan diferentes opiniones filosóficas y políticas. Aunque dejo fuera de este examen la mayor parte de las críticas socialistas de los siglos XIX y XX, porque hablaré de ellas separadamente en el capítulo siguiente, empezaré ahora por las ideas del socialista inglés R. H. Tawney, porque en muchos aspectos se relacionan con las expresadas en este libro. En su obra clásica, *The Acquisitive Society*[8] (publicado originariamente con el título de *The Sickness of an Acquisitive Society*), señala el hecho de que el principio sobre el cual se basa la sociedad capitalista es el dominio del hombre por las cosas. En nuestra sociedad, dice,

[6] E. Durkheim, *op. cit.*, p. 449.
[7] *Ibid.*, p. 448. (El subrayado es mío.)
[8] R. H. Tawney, *op. cit.* Harcourt, Brace & Company, Inc., Nueva York, 1920.

"...hasta los hombres sensatos están persuadidos de que el capital 'emplea' trabajo, así como nuestros antepasados paganos imaginaban que los trozos de madera o de hierro que en su día deificaron les enviaban las cosechas y les ganaban las batallas. Cuando los hombres han llegado a hablar como si sus ídolos hubieran adquirido vida, ya es hora de que alguien los derribe. El trabajo lo hacen personas, el capital son cosas. El único uso de las cosas es aplicarlas al servicio de las personas".[9] Señala que en la industria moderna el trabajador no da sus mejores energías porque carece de interés por su trabajo, debido a que no participa en el control del mismo.[10] Como único camino para salir de la crisis de la sociedad moderna, postula un cambio de los valores morales. Es necesario asignar "...a la actividad económica misma su lugar propio como servidora, y no como ama, de la sociedad. Lo malo de nuestra civilización no es sólo, como muchos suponen, que el producto de la industria esté mal distribuido, ni su conducta tiránica, ni la interrupción de su funcionamiento por acres desacuerdos, sino que la industria misma ha llegado a tener una posición de predominio exclusivo entre los intereses humanos, posición que no puede ocupar ningún interés por sí solo, y menos que ninguno el suministro de los medios materiales de existencia. Como un hipocondriaco tan absorbido por el proceso de su propia digestión, que baja a la tumba antes de haber empezado a vivir, las comunidades industrializadas olvidan los objetos mismos por los que merece la pena adquirir riquezas, en su febril preocupación por los medios con que las riquezas pueden adquirirse.

"Esa obsesión por las cuestiones económicas es tan local y transitoria como repulsiva y perturbadora. A las generaciones futuras les parecerá tan lamentable como nos lo parece hoy la obsesión del siglo XVII por las luchas religiosas; en realidad, es menos racional, ya que el objeto de su interés es menos importante. Y es un veneno que inficiona todas las heridas y convierte un simple arañazo en una úlcera maligna. Mientras no elimine este veneno y no haya aprendido a ver la industria misma en la perspectiva correcta, la sociedad no resolverá los problemas particulares de la industria que la afligen. Si ha de hacer esto, tiene que revisar su escala de valores. Debe considerar los intereses económicos como un elemento entre otros de la vida, y no como el todo de la vida. Tiene que persuadir a sus individuos a renunciar a la oportunidad de ganancias que aumentan sin prestar ningún servicio corres-

[9] *Ibid.*, p. 99.
[10] *Ibid.*, pp. 106-7.

pondiente, porque la lucha por esas ganancias tiene febril a toda la comunidad. Debe organizar la industria de modo que el carácter instrumental de la actividad económica quede subrayado por su subordinación al fin social para el cual se realiza." [11]

Elton Mayo, uno de los investigadores contemporáneos más notables de la civilización industrial en los Estados Unidos, comparte, aunque un poco más cautamente, el punto de vista de Durkheim. "Es cierto —dice— que el problema de la desorganización social, con su *anomia* consiguiente, existe en una forma más aguda en Chicago que en otras partes de los Estados Unidos. Es probable que sea un problema más inmediato en los Estados Unidos que en Europa. Pero es un problema de orden en el desenvolvimiento social que afecta a todo el mundo." [12] Al examinar la preocupación moderna por las actividades económicas, dice Mayo: "Así como durante 200 años nuestros estudios políticos y económicos han tendido a tener en cuenta sólo las funciones económicas que la vida implica, así también en nuestra existencia real permitimos inadvertidamente que la busca de desarrollo económico nos llevara a una situación de desintegración social muy extensa... Es probable que el trabajo que hace un hombre sea su función más importante en la sociedad; pero a menos de que su vida se desenvuelva sobre un fondo social integral, ni siquiera podrá asignar algún valor a su trabajo. Lo que Durkheim descubrió en la Francia del siglo XIX parece tener aplicación a los Estados Unidos del siglo XX." [13] Con referencia a su extenso estudio sobre la actitud de los obreros de Hawthorne hacia su trabajo, llega a la siguiente conclusión: "La incapacidad de los obreros y de los inspectores para comprender su trabajo y las condiciones en que lo hacen, la idea generalizada de la inutilidad personal, es común a todo el mundo civilizado, y no meramente característica de Chicago. La creencia del individuo en su función social y la solidaridad con el grupo —su capacidad de colaboración en el trabajo— están desapareciendo, destruidas en parte por el rápido progreso científico y técnico. Con esa creencia se desvanece también la sensación de seguridad y de bienestar, y el trabajador empieza a formular esas exageradas exigencias de vida que ha descrito Durkheim." [14] Mayo no sólo coincide con Durkheim en el punto esencial de su diagnóstico, sino que llega también a

[11] *Ibid.*, pp. 183-4.

[12] E. Mayo, *The Human Problems of an Industrial Civilization*. The Macmillan Company. Nueva York, 1933, p. 125.

[13] *Ibid.*, p. 131.

[14] *Ibid.*, p. 159.

la conclusión crítica de que en el medio siglo de esfuerzo científico posterior a Durkheim se ha progresado muy poco en el conocimiento del problema. "Mientras en las esferas material y científica —dice— nos hemos preocupado por desarrollar los conocimientos y la técnica, en las esferas humana y socio-política nos hemos contentado con conjeturas fortuitas y toscos oportunismos." [15] Y más adelante: "... nos encontramos, pues, ante el hecho de que en el importante dominio del conocimiento y el control del hombre, desconocemos los datos y su carácter; nuestro oportunismo en la administración y la investigación sociales nos ha hecho incapaces para todo, salvo para presenciar impotentes un desastre cumulativo... Así, nos vemos forzados a esperar pasivamente que el organismo social se recupere o perezca, sin asistencia médica adecuada".[16] Refiriéndose más específicamente al atraso de nuestra teoría política, afirma: "La teoría política ha tendido en general a relacionarse con sus orígenes históricos; no ha sabido crear y mantener una investigación vigorosa de la estructura cambiante de la sociedad. Entretanto, el contexto social, la situación real de las gentes civilizadas, ha sufrido una variedad tan grande de cambios, que el mero enunciado de las antiguas fórmulas suena a hueco y no convence a nadie." [17]

Otro profundo investigador del escenario social contemporáneo, F. Tannenbaum, llega a conclusiones que no dejan de tener relación con las de Tawney, a pesar de que Tannenbaum subraya el papel central del sindicato, mientras que, por el contrario, Tawney insiste en su idea socialista de la participación directa de los trabajadores. Al terminar su *Philosophy of Labor*, dice Tannenbaum: "El mayor error del siglo pasado fue suponer que puede organizarse una sociedad completa sobre un móvil económico, sobre la ganancia. El sindicato ha demostrado que esa idea es falsa, y ha demostrado también una vez más que no sólo de pan vive el hombre. Como la sociedad anónima no puede ofrecer más que pan o torta, ha resultado incompetente para satisfacer las demandas de una buena vida. El sindicato, con todos sus defectos, puede salvar aún a la compañía anónima y sus grandes virtudes incorporándola a su propia 'sociedad' natural, a su propia fuerza cohesiva de trabajo, y dotándola de los propósitos que poseen todas las verdaderas sociedades, propósitos que proporcionan al hombre cierto contenido idealista en su viaje desde la cuna hasta la tumba. Esos propósitos no pueden abarcarse sólo

[15] *Ibid.*, p. 132.
[16] *Ibid.*, pp. 169-70.
[17] *Ibid.*, p. 138.

con ampliar el móvil económico. Si la compañía anónima ha de sobrevivir, habrá que asignarle un papel moral en el mundo, no sólo un papel económico. Desde este punto de vista el reto que el sindicato lanza a los directores es saludable y prometedor. Es un camino, quizá el único posible, para salvar los valores de nuestra sociedad democrática así como el sistema industrial contemporáneo. La sociedad anónima y su fuerza de trabajo tienen que convertirse de algún modo en un grupo unificado y dejar de ser una casa dividida y aparentemente en guerra." [18]

Lewis Mumford, con cuyos escritos tienen mis ideas muchos puntos comunes, dice lo siguiente de nuestra civilización contemporánea: "La crítica más demoledora que podría hacerse de la civilización moderna es que, aparte de sus crisis y catástrofes fraguadas por el hombre, no es *interesante* humanamente...

"Al final, esa civilización sólo puede producir un hombre masa: incapaz de elegir, incapaz de actividades espontáneas y autodirigidas; en el mejor caso, paciente, dócil, disciplinado para el trabajo monótono en grado casi patético, pero cada vez más irresponsable, porque cada vez tiene que elegir menos; en fin, una criatura gobernada sobre todo por sus reflejos condicionados, el tipo ideal deseado, aunque nunca totalmente conseguido, por la agencia de publicidad y las organizaciones de ventas de los negocios modernos, o por las oficinas de propaganda y de planificación de los gobiernos totalitarios y semitotalitarios. El encomio más generoso de tales criaturas es: 'No molestan.' Su mayor virtud: 'No se engríen.' En definitiva, esa sociedad sólo produce dos grupos de hombres: los condicionadores y los condicionados, bárbaros activos y bárbaros pasivos. El presentar este tejido de falsedad, desengaño y vacío es quizás lo que hizo tan impresionante, para los públicos norteamericanos de las grandes ciudades que la vieron, la obra teatral titulada *Death of a Salesman*.[19]

"Ahora bien, este caos mecánico evidentemente no puede perpetuarse, porque afrenta y humilla al espíritu humano, y cuanto más apretado y eficaz sea como sistema mecánico, más violenta será la reacción humana contra él. Finalmente llevará al hombre moderno a la rebelión ciega, al suicidio, o a renovarse, y hasta ahora ha obrado en los dos primeros sentidos. A juzgar por este análisis, la crisis que ahora presenciamos sería inherente a nuestra cultura aun cuando no hubiera, por algún milagro, desencadenado

[18] Frank Tannenbaum, *A Philosophy of Labor*. Alfred A. Knopf, Inc., Nueva York, 1952, p. 168.

[19] Traducida al español con el título de *La muerte de un viajante*.

las desintegraciones más activas que han tenido lugar en la historia reciente." [20]

A. R. Heron, decidido defensor del capitalismo y escritor de tendencia mucho más conservadora que los citados hasta ahora, llega, no obstante, a conclusiones críticas que en lo esencial se acercan mucho a las de Durkheim y Mayo. En su *Why Men Work*, selección de 1948 del Executive Book Club de Nueva York, dice: "Es fantástico pintar una gran multitud de trabajadores suicidándose por aburrimiento y a causa de una sensación de inutilidad y frustración. Pero el carácter fantástico del cuadro desaparece cuando ampliamos nuestro concepto del suicidio más allá de la muerte de la vida física del cuerpo. El ser humano que se ha resignado a una vida vacía de pensamiento, ambición, orgullo y triunfo personal, se ha resignado a la muerte de atributos que son elementos distintivos de la vida humana. Llenar un espacio en la fábrica o en la oficina con su cuerpo físico, hacer movimientos prescritos por las mentes de otros, aplicar la fuerza física o hacer que actúen la fuerza del vapor o de la electricidad, no son en sí mismas aportaciones de los talentos esenciales de los seres humanos.

"Nada indica de manera más convincente esta inadecuada demanda de talentos o capacidades humanas, que la técnica moderna para la colocación de obreros. La experiencia ha demostrado que hay tareas, y en número sorprendente, que no pueden ser hechas satisfactoriamente por personas de inteligencia media o superior. No es una respuesta decir que necesitan esas tareas muchísimas personas de inteligencia inferior. Los directores de las empresas comparten la obligación con los estadistas, los eclesiásticos y los educadores, del mejoramiento de la inteligencia de todos nosotros. En una democracia estaremos siempre gobernados por los votos de las personas como tales personas, incluyendo aquellas cuya inteligencia natural es pequeña o cuyo desarrollo potencial, así intelectual como espiritual, ha sido dificultado.

"No debemos abandonar nunca los beneficios materiales que hemos obtenido con la tecnología, la producción en masa y la especialización del trabajo. Pero no realizaremos nunca los ideales norteamericanos si creamos una clase de trabajadores a la que se niegan las satisfacciones del trabajo con sentido. No seremos capaces de sustentar esos ideales si no aplicamos todos los recursos del gobierno, la educación y la industria al mejoramiento de los talentos humanos de quienes nos gobiernan —decenas de

[20] L. Mumford. *The Conduct of Life*. Harcourt, Brace and Company. Nueva York, 1951, pp. 14 y 16.

millones de hombres y mujeres corrientes. La parte de esa tarea que corresponde a los directores es proporcionar condiciones de trabajo que ofrezcan campo libre al instinto creador de todo trabajador y que den lugar a esa capacidad humano-divina de pensar." [21]

Después de haber escuchado las voces de varios científicos sociales o sociólogos, terminaremos este capítulo escuchando a tres hombres ajenos al campo de la ciencia social: A. Huxley, A. Schweitzer y A. Einstein. Las acusaciones de Huxley contra el capitalismo del siglo XX se contienen en *Un mundo feliz*. En esta novela (1931) pinta el autor el cuadro de un mundo automatizado que evidentemente está loco, y que, sin embargo, sólo en algunos detalles, y un poco en cuanto a grado o intensidad, difiere de la realidad de 1954. La única alternativa que le encuentra es la vida del salvaje con una religión que es mitad culto de la fertilidad y mitad ferocidad penitente. En un prólogo escrito para la nueva edición de *Un mundo feliz* (1946), dice: "Suponiendo, pues, que seamos capaces de aprender de Hiroshima tanto como nuestros antepasados aprendieron de Magdeburgo, podemos esperar un período, no de paz ciertamente, sino de guerra limitada y sólo parcialmente destructora. Puede suponerse que durante ese período se aplicará la energía nuclear a usos industriales. El resultado será, indudablemente, una serie de cambios económicos y sociales sin precedentes por su rapidez y alcance. Todos los tipos de vida humana ahora existentes desaparecerán y habrá que improvisar tipos nuevos de acuerdo con el hecho extrahumano de la energía atómica. Procustos vestidos a la moderna, los científicos nucleares prepararán el lecho en que se acostará la humanidad; y si la humanidad no lo llena... bueno, tanto peor, entonces, para la humanidad. Habrá su poco de estiramiento y su poco de amputación, la misma clase de estiramientos y de amputaciones que se viene haciendo desde que la ciencia aplicada comenzó a avanzar a grandes zancadas, sólo que ahora serán más violentas que en el pasado. Esas operaciones, que estarán muy lejos de ser indoloras, las dirigirán gobiernos totalitarios muy centralizados. Será así, inevitablemente; porque el futuro inmediato probablemente se parecerá al pasado inmediato, y en el pasado inmediato los cambios tecnológicos rápidos, operados en una economía de producción en masa y entre una población privada en general de toda propiedad, siempre han tendido a producir confusión económica y social. Para hacer frente a la confusión, se centra-

[21] A. R. Heron, *Why Men Work*. Stanford University Press. Stanford, 1948, pp. 121-2.

lizó el poder y aumentó el control del gobierno. Es probable que todos los gobiernos del mundo sean más o menos completamente totalitarios aun antes de que se represe la energía atómica y se la aplique a usos industriales; que serán totalitarios durante ese represamiento y después de él, parece casi seguro. *Sólo un movimiento popular en gran escala hacia la descentralización y la autonomía puede detener la tendencia actual hacia el estatismo.*[22] No hay en el presente ninguna señal de que vaya a producirse ese movimiento.

"No hay razón, desde luego, para que los nuevos totalitarismos se parezcan a los antiguos. El gobierno de clubes, de pelotones de fusilamiento, de hambre artificial, de encarcelamientos en masa y de deportación también en masa, no sólo es inhumano (hoy en día nadie se preocupa mucho de eso), sino que es demostrablemente ineficaz, y en una época de tecnología avanzada la ineficacia es el pecado contra el Espíritu Santo. Un estado totalitario verdaderamente eficaz sería aquel en que el omnipotente poder ejecutivo de los amos políticos y su ejército de directores controlara una población de esclavos que no necesitan ser coaccionados, porque aman su servidumbre. Hacerlos amarla es la tarea asignada, en los estados totalitarios de hoy, a los ministerios de propaganda, a los directores de periódicos y a los maestros de escuela. Pero sus métodos todavía son toscos y anticientíficos. La vieja baladronada de los jesuitas, de que si se les confiara la enseñanza escolar de los niños responderían de las opiniones religiosas de los hombres, era producto de un pensamiento influido por el deseo. Y el pedagogo moderno es probablemente menos eficaz para condicionar los reflejos de sus discípulos que lo fueron los reverendos padres que educaron a Voltaire. Los triunfos más grandes de la propaganda se han conseguido no haciendo algo, sino impidiendo hacerlo. Grande es la verdad, pero aun es más grande, desde un punto de vista práctico, el silencio acerca de la verdad. Simplemente no mencionando ciertos asuntos, simplemente con bajar la que el señor Churchill llama 'cortina de hierro' entre las masas y los hechos o los argumentos que los amos políticos locales consideran indeseables, los propagandistas totalitarios han influido en la opinión mucho más eficazmente que con las denuncias más elocuentes y las refutaciones lógicas más rigurosas. Pero no basta el silencio. Si han de evitarse las persecuciones, las liquidaciones y otros síntomas de razonamientos sociales, hay que hacer los lados positivos de la pro-

[22] El subravado es mío.

paganda tan eficaces como los negativos. El más importante de los Proyectos de Manhattan para el futuro consistirá en amplias encuestas patrocinadas por el gobierno sobre lo que los políticos y los científicos participantes llaman 'el problema de la felicidad', en otras palabras, el problema de hacer que las gentes amen su servidumbre. Sin seguridad económica, probablemente no puede existir el amor a la servidumbre; supongo, en atención a la brevedad, que el omnipotente ejecutivo y sus directores lograrán resolver el problema de la seguridad permanente. Pero la seguridad muestra una rápida tendencia a que se le tome por cosa natural. Su logro no es más que una revolución superficial, externa. El amor a la servidumbre no puede establecerse sino como resultado de una profunda revolución personal en las mentes y los cuerpos humanos. Para hacer esa revolución requerimos, entre otros, los siguientes descubrimientos e inventos. Primero, una técnica muy perfeccionada de sugestión, mediante el condicionamiento del niño y, después, con ayuda de drogas como la escopolamina. Segundo, una ciencia plenamente desarrollada de las diferencias humanas que permita a los agentes del gobierno asignar a cada uno o una su lugar adecuado en la jerarquía social y económica. (Los individuos colocados en puestos para los que no son idóneos tienden a tener ideas peligrosas sobre el sistema social y a infectar a otros con su descontento.) Tercero (ya que la realidad aunque sea utópica, es algo de que la gente siente la necesidad de tomar vocaciones frecuentemente), un sustitutivo del alcohol y los demás narcóticos, algo al mismo tiempo menos dañino y más agradable que la ginebra o la heroína. Y cuarto (pero éste sería un proyecto a largo plazo, que exigiría generaciones de control totalitario para llevarlo a feliz término), un sistema eugénico a prueba de torpeza, destinado a estandarizar el producto humano y facilitar así la tarea de los agentes del gobierno. En *Un mundo feliz* esta estandarización del producto humano ha sido llevada a extremos fantásticos, aunque quizás no imposibles. Técnica e ideológicamente estamos aún muy lejos de los bebés embotellados y de los grupos de semiimbéciles de Bokanovsky. ¿Pero quién sabe lo que ocurrirá con el A. F. 600? Entretanto, los otros rasgos característicos de ese mundo más feliz y más estable —los equivalentes del sistema de somas, hipnopedias y castas científicas— probablemente no distan más de tres o cuatro generaciones. Ni parece muy lejana la promiscuidad sexual de *Un mundo feliz*. Ya hay ciertas ciudades norteamericanas en que el número de divorcios es igual al de matrimonios. Sin duda alguna, dentro de pocos años se venderán las licencias

de matrimonios como las de la tenencia de perros, con validez para doce meses, sin que ninguna disposición se oponga a cambiar de perro o a tener más de un animal a la vez. A medida que disminuye la libertad política y económica, tiende a aumentar, como compensación, la libertad sexual. Y el dictador (a menos que necesite carne de cañón y familias con las que colonizar territorios desiertos o conquistados) hará bien en estimular esa libertad. En conjunción con la libertad para soñar despierto, bajo la influencia de los narcóticos, del cine y de la radio, ayudará a reconciliar a los súbditos con la servidumbre que es su destino.

"Tenidas en cuenta todas las cosas, parece como si Utopía estuviera mucho más cerca de nosotros de lo que nadie se habría imaginado hace sólo quince años. Por entonces, la proyecté seiscientos años en el futuro. Hoy, parece perfectamente posible que el horror se cierna sobre nosotros dentro de no más de un siglo. Es decir, si en el intervalo nos abstenemos de hacernos saltar en añicos. Ciertamente, si no nos decidimos por descentralizar y usar la ciencia aplicada, no como un fin para el que serán medios los seres humanos, sino como medio para crear una especie de seres libres, sólo tendremos dos alternativas entre que escoger: o bien muchos totalitarismos nacionales militarizados, teniendo por raíz el terror a la bomba atómica y, como consecuencia, la destrucción de la civilización (o, si la guerra se limita, la perpetuación del militarismo); o bien un totalitarismo supranacional, producido por el caos social resultante del rápido progreso tecnológico en general y por la revolución atómica en particular, y que se convertirá, bajo la necesidad de eficacia y estabilidad, en la tiranía para el bienestar imperante en Utopía. Usted paga su dinero y elige a su gusto." [23]

Alberto Schweitzer y Alberto Einstein, que quizás representan el más alto desarrollo de las tradiciones intelectuales y morales de la cultura universal en grado superior a cualquier persona viviente, tienen que decir lo que sigue acerca de la cultura actual.

Alberto Schweitzer escribe: "Hay que crear una opinión pública nueva, privada y libremente. La existente está mantenida por la prensa, la propaganda, la organización y las influencias financieras y de otra clase que están a su disposición. Este modo antinatural de propagar ideas tiene que ser contrarrestado por el modo natural, que va de hombre a hombre y fía únicamente en la verdad de nuestras ideas y en la receptividad del oyente para la verdad nueva. Desarmada, y de acuerdo con el método de lucha

[23] A. Huxley, *Brave New World*. The Vanguard Library. Londres, 1952, páginas 11-5.

primitivo y natural del espíritu humano, tiene que atacar al otro, que se le opone, como Goliat se oponía a David, armado con la fuerte armadura de la época.

"Acerca de la lucha que inevitablemente ha de seguir, no puede enseñarnos mucho ninguna analogía histórica. El pasado presenció, sin duda, la lucha del pensamiento libre individual contra el espíritu aherrojado de toda una sociedad, pero el problema no se ha presentado nunca en la escala en que se presenta hoy, porque el aherrojamiento del espíritu colectivo, tal como lo encadenan hoy las organizaciones, la irreflexividad y las pasiones populares modernas, es un fenómeno sin precedente en la historia.

"¿Tendrá el hombre de hoy fuerza para hacer lo que el espíritu demanda de él y que la época probablemente querrá impedir?

"En las sociedades superorganizadas que lo tienen en su poder de cien maneras, él debe, de algún modo, convertirse otra vez en una personalidad independiente y ejercer, así, influencia sobre ellas. Ellas emplearán todos los medios para mantenerlo en aquella situación de impersonalidad que les conviene. Temen la personalidad porque el espíritu y la verdad, que querrían amordazar, encuentran en ella un medio para expresarse. Y su poder es, desgraciadamente, tan grande como su miedo.

"Hay una alianza trágica entre la sociedad en general y sus condiciones económicas. Con torva tenacidad, esas condiciones tienden a convertir al hombre actual en un ser sin libertad, sin sosiego, sin independencia, en resumen, en un ser humano tan lleno de deficiencias, que carece de cualidades humanas. Y son ellas las últimas cosas que podemos cambiar. Aun cuando se nos concediera que el espíritu comenzara a trabajar, sólo de una manera lenta e incompleta adquiriríamos poder sobre aquellas fuerzas. En realidad, se le pide a la voluntad lo que nuestras condiciones de vida se niegan a permitir.

"¡Y qué pesada la tarea que el espíritu tiene que tomar entre manos! Tiene que crear el poder de comprender la verdad que es realmente verdadera, cuando en el presente sólo circula la verdad propagandística. Tiene que abandonar el patriotismo innoble y entronizar el noble género de patriotismo que tiende a fines dignos de toda la humanidad, en esferas donde los desesperanzados resultados de las actividades políticas pasadas y presentes mantienen vivas las pasiones nacionalistas aun entre quienes alientan en su corazón el deseo de librarse de ellas. Tiene que darse cuenta de que la civilización interesa a todos los hombres y a la

humanidad en general, según se admite hasta en lugares en que la civilización nacional es adorada hoy como un ídolo, y donde la idea de una humanidad con una civilización común está rota en pedazos. Tiene que mantener nuestra fe en el estado civilizado, aunque nuestros estados modernos, aruinados por la guerra espiritual y económicamente, no tengan tiempo para pensar en las tareas de la civilización y no osen dedicar su atención a nada que no sea cómo emplear todos los medios posibles, aun los que minan el concepto de la justicia, para reunir dinero con que prolongar su existencia. Tiene que unirnos dándonos un solo ideal de hombres civilizados, y esto en un mundo donde una nación ha despojado a su vecina de toda fe en la humanidad, el idealismo, la rectitud, la racionalidad y la veracidad, y todo ha caído igualmente bajo el dominio de fuerzas que nos hunden cada vez más en la barbarie. Tiene que mantener la atención concentrada en la civilización, mientras que la creciente dificultad de ganarse la vida absorbe cada vez más a las masas en preocupaciones materiales y hace que todas las otras cosas les parezcan meras sombras. Tiene que darnos fe en la posibilidad del progreso, mientras que la reacción de lo económico sobre lo espiritual se hace cada día más dañina y contribuye a una desmoralización cada vez mayor. Tiene que proporcionarnos razones para conservar la esperanza en una época en que no sólo las instituciones y asociaciones seculares y religiosas, sino también los hombres a quienes se considera guías, nos defraudan constantemente, en que los artistas y los hombres cultos actúan como sostenes de la barbarie, y notabilidades que pasan por pensadores y que exteriormente obran como tales, resultan, cuando llega la crisis, nada más que escritores e individuos de academias.

"Todos estos obstáculos se levantan en la senda de la voluntad hacia la civilización. Una sorda desesperación se cierne sobre nosotros. ¡Qué bien comprendemos ahora a los hombres de la decadencia grecorromana, que se encontraban ante los acontecimientos y se sentían incapaces de resistirles y, abandonando el mundo a su destino, se recogían en sí mismos! Como ellos, nos sentimos aturdidos por nuestra experiencia de la vida. Como ellos, oímos voces tentadoras que nos dicen que lo único que aún puede hacer tolerable la vida es vivir para el momento. Se nos dice que debemos renunciar a todo intento de pensar sobre todo lo que rebasa nuestro propio destino y a esperar nada de ello. Debemos buscar descanso en la resignación.

"El reconocimiento de que la civilización se funda en una especie de teoría del universo sólo puede restaurarse mediante

un despertar espiritual; y la voluntad de un bien ético en la masa de la humanidad nos impulsa a aclarar para nosotros mismos esas dificultades que se presentan en el camino de la civilización y que la reflexión corriente pasa por alto. Pero al mismo tiempo nos eleva por encima de todas las consideraciones de posibilidad o imposibilidad. Si el espíritu ético proporciona un terreno suficientemente firme en la esfera de los acontecimientos para hacer de la civilización una realidad, volveremos a la civilización si retornamos a una teoría adecuada del universo y a las convicciones a que ella da nacimiento." [24]

En un breve artículo titulado "Why Socialism", dijo Einstein: "He llegado ahora al punto en que puedo indicar qué constituye para mí la esencia de la crisis de nuestro tiempo. Afecta a las relaciones del individuo con la sociedad. El individuo es más consciente que nunca de su dependencia de la sociedad; pero no considera esa dependencia como una partida positiva, como un vínculo orgánico, como una fuerza protectora, sino más bien como una amenaza a sus derechos naturales y aun a su existencia económica. Además, su posición en la sociedad es tal, que constantemente se acentúan las tendencias egoístas de su carácter, mientras sus tendencias sociales, que por naturaleza son más débiles, se debilitan progresivamente. Todos los seres humanos, cualquiera que sea su posición en la sociedad, sufren a causa de ese proceso de debilitamiento. Prisioneros sin saberlo de su propio egoísmo, se sienten inseguros, solitarios y privados del ingenuo, sencillo y natural goce de la vida. El hombre puede encontrarle sentido a la vida, aun siendo como es corta y peligrosa, únicamente consagrándose a la sociedad." [25]

[24] Tomado de *Man and God,* por V. Gollancz. Houghton Mifflin Company. Boston, 1951, pp. 216 *ss.*

[25] A. Einstein, "Why Socialism", en *Monthly Review,* vol. I, i 1949, pp. 9-15.

VII

SOLUCIONES DIVERSAS

En el siglo XIX hubo hombres de visión profunda que advirtieron el proceso de decadencia y deshumanización que se estaba produciendo detrás de la fascinación, la riqueza y el poder político de la sociedad occidental. Algunos de ellos se mostraron resignados ante la inevitabilidad de aquel retroceso a la barbarie, y otros se esforzaron en hallarle solución. Pero, tomando una u otra posición, sus críticas se basaban en un concepto religioso-humanístico del hombre y de la historia. Al criticar a su propia sociedad, la trascendían. No eran relativistas que decían: puesto que la sociedad funciona, es una sociedad equilibrada y buena, y mientras el individuo se adapte a ella, es un individuo equilibrado y sano. Tanto Burckhardt como Proudhon, Tolstoi como Baudelaire, o Marx como Kropotkin, tenían un concepto del hombre que era esencialmente religioso y moral. El hombre es el fin, y no debe ser empleado nunca como un medio; la producción material es para el hombre, no el hombre para la producción material; la finalidad de la vida es el despliegue de las potencias creadoras del hombre; la finalidad de la historia es la transformación de la sociedad en otra gobernada por la justicia y la verdad: ésos son los principios en que, explícita o implícitamente, se basaban todas las críticas contra el capitalismo moderno.

Esos principios religioso-humanísticos también fueron la base de los proyectos de una sociedad mejor. En realidad, la principal expresión de entusiasmo religioso en los doscientos años últimos hay que buscarla precisamente en esos movimientos que rompieron con la religión tradicional. La religión en cuanto organización y profesión de un dogma prosiguió en las iglesias; la religión en el sentido de fervor religioso y de fe viva fue sustentada principalmente por gentes anticonfesionales.

Para prestarle más enjundia a la afirmación que acabamos de hacer, es necesario examinar algunos rasgos salientes del desarrollo de la cultura cristiana occidental. Mientras para los griegos la historia no tenía finalidad ni objeto, el concepto judeo-cristiano de la historia se caracterizó por la idea de que su sentido inmanente era la salvación del hombre. El símbolo de esta salvación

final era el Mesías, y la época, la época mesiánica. Hay, no obstante, dos conceptos diferentes de lo que constituye el *eschaton*, el "fin de los días", la finalidad de la historia. Uno relaciona el mito bíblico de Adán y Eva con el concepto de salvación. Expuesta brevemente, la esencia de esta idea es que originariamente el hombre estaba identificado con la naturaleza. No había conflicto entre él y la naturaleza, ni entre el hombre y la mujer. Pero el hombre también carecía del rasgo humano más esencial: el del conocimiento del bien y del mal. Por lo tanto, era incapaz de decisiones libres y de responsabilidad. El primer acto de desobediencia fue asimismo el primer acto de libertad y, en consecuencia, el principio de la historia humana. El hombre es expulsado del paraíso, ha perdido su armonía con la naturaleza, tiene que vivir por su propia cuenta. Pero es débil, su razón aún no está desarrollada, su poder para resistir a la tentación aún es pequeño. Tiene que desarrollar su razón, alcanzar la plena humanidad para lograr una nueva armonía con la naturaleza, consigo mismo y con todos sus semejantes. El fin de la historia es el pleno nacimiento del hombre, su total humanización. Entonces "la tierra estará colmada del conocimiento del Señor, como las aguas cubren los mares." Todas las naciones formarán una sola comunidad y las espadas se convertirán en arados. En esta concepción, Dios no realiza un acto de gracia. El hombre cometerá muchos errores, pecará y sufrirá las consecuencias. Dios no le resolverá sus problemas, fuera de revelarle los fines de la vida. El hombre tiene que operar su propia salvación, tiene que darse nacimiento a sí mismo, y en el fin de los días quedarán establecidas la armonía y la paz nuevas;[1] la sentencia pronunciada contra Adán y Eva será revocada, mediante el propio desarrollo del hombre en el proceso histórico.

La otra concepción mesiánica de la salvación, que fue la predominante en la iglesia cristiana, dice que el hombre no podrá salvarse nunca a sí mismo de la corrupción que sufre a consecuencia de la desobediencia de Adán. Sólo Dios, por un acto de gracia, puede salvarlo, y lo salvó haciéndose humano en la persona de Cristo, que sufrió la muerte propiciatoria del Salvador. El hombre, mediante los sacramentos de la Iglesia, se convierte en un participante de esa salvación, y obtiene así el don de la gracia divina. El fin de la historia es la segunda venida de Cristo, la cual es un acontecimiento sobrenatural, y no histórico.

Esta tradición perduró en la parte del mundo occidental en que predominó la Iglesia Católica; pero en el resto de Europa y

[1] *Schalom* significa en hebreo al mismo tiempo armonía (integración) y paz.

en los Estados Unidos, durante los siglos XVIII y XIX, el pensamiento teológico perdió cada vez más vitalidad. La época de la Ilustración se caracterizó por la lucha contra la Iglesia y el clericalismo, y en su desarrollo posterior por la duda cada vez más profunda y, finalmente, por la negación de todas las concepciones religiosas. Pero esta negación de la religión no era más que una nueva forma de pensamiento que expresaba el antiguo entusiasmo religioso, especialmente en cuanto al significado y finalidad de la historia se refería. La idea mesiánica encontró nueva expresión en nombre de la razón y de la felicidad, de la dignidad y la libertad humanas.

En Francia, Condorcet, en su *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain* (1793), echó las bases de la creencia en la perfección final de la especie humana, que produciría una nueva era de razón y felicidad, y para la cual no había límites. La venida del reino mesiánico fue el mensaje de Condorcet, que influyó en St. Simon, Comte y Proudhon. En realidad, el fervor de la Revolución Francesa fue fervor mesiánico en lenguaje profano.

En la filosofía alemana de la Ilustración tuvo lugar la misma traducción, en lenguaje profano, del concepto teológico de la salvación. *Die Erziehung des Menschengeschlechtes*, de Lessing, ejerció gran influencia sobre el pensamiento alemán y también sobre el francés. Para Lessing, el futuro iba a ser la era de la razón y de la autorrealización del hombre, que se efectuaría por la educación de la humanidad, cumpliéndose así la promesa de la revelación cristiana. Fichte creía en la venida de un milenio espiritual, Hegel en la realización del reino de Dios en la historia, traduciendo así la teología cristiana en filosofía profana. La filosofía de Hegel encontró su continuidad histórica más importante en Marx. El pensamiento de Marx es mesiánico-religioso en lenguaje secular, quizás más claramente que el de muchos otros filósofos de la Ilustración. Todo el pasado histórico no es más que "prehistoria", es la historia de la autoenajenación; con el socialismo se introducirá el reino de la historia *humana*, de la libertad humana. La sociedad sin clases gobernada por la justicia, la fraternidad y la razón será el comienzo de un mundo nuevo, hacia cuya formación se encaminaba toda la historia anterior.[2]

Aunque la finalidad principal de este capítulo es exponer las concepciones socialistas como el intento más importante para hallar solución a los males del capitalismo, examinaré primero bre-

[2] Véase K. Löwith, *loc. cit.*, pp. 191 *ss.*

vemente las soluciones totalitarias, y aquella otra que puede llamarse propiamente supercapitalismo.

IDOLATRÍA AUTORITARIA

El fascismo, el nazismo y el stalinismo tienen de común que ofrecieron al individuo atomizado un refugio y una seguridad nuevos. Estos regímenes son la culminación de la enajenación. Se hace al individuo sentirse impotente e insignificante, pero se le enseña a proyectar todas sus potencias humanas en la figura del jefe, en el estado, en la "patria", a quien tiene que someterse y adorar. Escapa de la libertad hacia una nueva idolatría. Todas las cosas conseguidas por la individualidad y la razón, desde fines de la Edad Media hasta el siglo XIX, se sacrifican en los altares de los ídolos nuevos. Los nuevos regímenes fueron estructurados sobre las mentiras más flagrantes, tanto por lo que respecta a sus programas como por lo que respecta a sus líderes. En su programa pretendían representar cierto tipo de socialismo, mientras que lo que hacían era la negación de todo lo que significó esa palabra en la tradición socialista. Las figuras de sus líderes no hacían más que subrayar la gran decepción. Mussolini, cobardemente bravucón, se convirtió en el símbolo de la masculinidad y el valor. Hitler, un maniaco de la destrucción, fue ensalzado como constructor de una nueva Alemania. Stalin, intrigante ambicioso de sangre fría, fue pintado como padre amoroso de su pueblo.

No obstante, a pesar del elemento común, no deben ignorarse ciertas diferencias importantes entre las tres formas de dictadura. Italia, la más débil industrialmente de las grandes potencias de la Europa occidental, siguió siendo relativamente débil e impotente a pesar de su victoria de la primera Guerra Mundial. Sus clases superiores se resistían a todas las formas necesarias, especialmente en la esfera agrícola, y su población fue presa de una honda insatisfacción por el *statu quo*. El fascismo iba a curar la vanidad nacional herida, con sus consignas jactanciosas; y a canalizar el resentimiento de las masas fuera de sus primeros objetivos; al mismo tiempo, se proponía convertir a Italia en una potencia industrial más avanzada. Fracasó en todas sus finalidades realistas, porque el fascismo no hizo nunca ningún intento serio para resolver los apremiantes problemas económicos y sociales de Italia.

Alemania, por el contrario, era el país industrial más progresivo y avanzado de Europa. Mientras el fascismo podía haber

tenido por lo menos una función económica, el nazismo no tuvo ninguna. Fue la insurrección de la clase media baja y de militares y estudiantes sin trabajo, basada en la desmoralización que trajeron consigo la derrota militar y la inflación, y más especialmente por el desempleo en masa durante la crisis que siguió a 1929. Pero no habría triunfado sin la ayuda activa de importantes sectores del capital financiero e industrial, que se sentía amenazado por el disgusto cada vez mayor que las masas manifestaban hacia el régimen capitalista. A principios de 1930 el Reichstag alemán tenía una mayoría de partidos que, en parte sinceramente y en parte insinceramente, sustentaban algún tipo de programa anticapitalista. Esta amenaza impulsó a sectores importantes del capitalismo alemán a apoyar a Hitler.

La situación de Rusia era exactamente contraria a la de Alemania. Industrialmente, era la más atrasada de todas las grandes potencias europeas y acababa de salir de una situación semifeudal, aunque su sector industrial estaba en sí mismo altamente desarrollado y centralizado. La caída súbita del régimen zarista había creado un vacío, de suerte que Lenin, dispersando la única fuerza que podía haber llenado ese vacío, la Asamblea Constituyente, tuvo la esperanza de poder saltar directamente de la etapa semifeudal a la de un régimen socialista industrializado. Pero la política de Lenin no fue un producto del momento, sino la consecuencia lógica de un pensamiento político, concebido muchos años antes de que estallara la revolución rusa. Lenin, como Marx, creía en la misión histórica de la clase trabajadora para emancipar a la sociedad, pero tenía poca fe en la voluntad y la capacidad de esa clase para conseguir ese fin por sí sola. Únicamente conducida, según él pensaba, por un grupo pequeño y bien disciplinado de revolucionarios profesionales, únicamente obligada por ese grupo a obedecer a las leyes de la historia, tal como él las comprendía, podía triunfar la revolución y evitarse que terminara en una versión nueva de una sociedad de clases. Lo fundamental en la actitud de Lenin es que no tenía fe en la acción espontánea de los trabajadores y los campesinos, y no tenía fe en ellos *porque no tenía fe en el hombre.* Es esta falta de fe en el hombre lo que tienen en común con la concepción de Lenin las ideas antiliberales y clericales; del otro lado, la fe en el hombre es la base de todos los movimientos verdaderamente progresistas que se han producido a lo largo de la historia, es la condición más esencial de la democracia y del socialismo. La fe en la *humanidad* sin fe en el *hombre* o es insincera o, si es sincera, lleva a los mismos resultados que vemos en la historia trágica de la

Inquisición, en el terror de Robespierre y en la dictadura de Lenin. Muchos socialistas, demócratas o revolucionarios, advirtieron los peligros de la concepción de Lenin; nadie los vio con más claridad que Rosa Luxemburgo, quien dijo que había que elegir entre *democracia* y *burocratismo*, y el desarrollo de los acontecimientos en Rusia demostró la exactitud de su predicción. Aunque Rosa Luxemburgo era una ardiente e inflexible crítica del capitalismo, tenía en el hombre una fe profunda e inconmovible. Cuando ella y Gustavo Landauer fueron asesinados por los soldados de la contrarrevolución alemana, pareció haber muerto con ellos la tradición humanista de la fe en el hombre. Fue esa falta de fe en el hombre la que permitió a los regímenes autoritarios conquistar a las masas, induciéndolas a tener fe en un ídolo y no en sí mismas.

Entre la explotación en el capitalismo primitivo y la del stalinismo hay una diferencia no pequeña; la brutal explotación del trabajador en el capitalismo primitivo, aun cuando estaba respaldada por el poder político del estado, no impidió el nacimiento de ideas nuevas y progresivas; en realidad, todas las grandes ideas socialistas nacieron en ese período, período en que pudo florecer el owenismo y en que el movimiento cartista sólo pudo ser destruido por la fuerza después de diez años de lucha. La verdad es que el gobierno más reaccionario de Europa, el del zar, no empleó métodos de represión que puedan compararse con los del stalinismo. Desde la represión brutal de la insurrección de Kronstadt, Rusia no ofreció ninguna posibilidad para un movimiento progresista, como las ofreció el capitalismo primitivo aun en sus peores momentos. Bajo Stalin, el régimen soviético perdió los últimos restos de sus primeras intenciones socialistas; la muerte de toda la vieja guardia bolchevique en el decenio de 1930-40 no fue sino la expresión dramática final de ese hecho. El régimen stalinista muestra en muchos respectos analogías con la primera fase del capitalismo europeo, que se caracterizó por una rápida acumulación de capital y la inmisericorde explotación de los trabajadores, con la diferencia, sin embargo, de que emplea el terror político en vez de las leyes económicas que obligaban al trabajador del siglo XIX a aceptar las condiciones económicas a que vivía expuesto.

SUPERCAPITALISMO

Exactamente el polo opuesto representan ciertas ideas de un grupo de industriales de los Estados Unidos (y también de Francia)

que buscan solución al problema industrial. La filosofía de este grupo, que se ha unido en un Consejo de Distribución de las Ganancias Industriales, está claramente expuesta en *Incentive Management*, de James F. Lincoln, director ejecutivo de la Lincoln Electric Company durante los últimos treinta y ocho años. Las ideas de ese grupo parten de premisas que, en ciertos aspectos, recuerdan las críticas del capitalismo que hemos citado más arriba. "El industrial —escribe Lincoln— *concentra su atención en las máquinas y olvida al hombre*, que es el productor y perfeccionador de la máquina y, evidentemente, tiene mayores potencialidades que ella. No tiene en cuenta que genios sin desarrollar están haciendo trabajos manuales en su fábrica, donde no tienen oportunidad ni se les ofrece incentivo para desarrollarse hasta llegar a genios, *o ni siquiera hasta una inteligencia y una destreza normales*".[3] Piensa el autor que la falta de interés del trabajador por su tarea crea disgusto que lleva a disminuir la productividad del obrero o a conflictos de trabajo y a la lucha de clases. Considera su solución no como un embellecimiento de nuestro régimen industrial, sino como cosa vital para la supervivencia del capitalismo.

"Los Estados Unidos —dice Lincoln— están en la encrucijada en esta materia. Hay que tomar una decisión, y pronto. Hay mucha falta de comprensión por parte de la gente en general, pero tiene que elegir. Sobre su decisión descansa el futuro de los Estados Unidos y de cada individuo." [4] Al contrario que la mayor parte de los defensores del sistema capitalista, critica el predominio del incentivo de la ganancia en el sistema industrial. "En la industria —escribe—, la meta del funcionamiento de la empresa expresada en los estatutos es hacer 'utilidades', y nada más que utilidades. No hay nadie, fuera de los accionistas, que reciba esas utilidades, y pocos accionistas son por lo general obreros de la compañía. Mientras esto sea así, la meta de las utilidades no producirá entusiasmo en los trabajadores. Esa meta no servirá; en realidad, la mayor parte de los trabajadores encuentran que a los accionistas se les dan ya demasiadas utilidades." [5]

"Él, el trabajador, se ofende cuando es burlado con teorías acerca del pago de los instrumentos de producción, cuando tantas veces ve que los costos aumentan por la incompetencia y el egoísmo de los de altos cargos." [6] Estas críticas se parecen notablemen-

[3] J. F. Lincoln, *Incentive Management*, publicado por la Lincoln Electric Co., Cleveland, 1951, pp. 113-4. (El subrayado es mío.)

[4] *Ibid.*, p. 117.

[5] *Ibid.*, pp. 106-7.

[6] *Ibid.*, p. 108.

te a las que han formulado muchos críticos socialistas del capitalismo, y revelan una apreciación serena y realista de los hechos económicos y los hechos humanos. No obstante, la filosofía que las respalda es todo lo contrario de las ideas socialistas. Lincoln está convencido de "que el desenvolvimiento del individuo sólo puede tener lugar en el juego de la dura competencia por la vida".[7] "*El egoísmo es la fuerza motriz que hace a la especie humana lo que es,* para bien o para mal. Por consiguiente, es la fuerza de que dependemos, y que debemos guiar adecuadamente, si la especie humana ha de progresar."[8] Procede después a diferenciar el egoísmo "estúpido" del egoísmo "inteligente": el primero es el que permite al hombre robar, y el segundo el que hace que un hombre luche por la perfección, para ser más próspero.[9] Al estudiar los incentivos para trabajar, Lincoln afirma que así como para el atleta aficionado el incentivo no es el dinero, debemos concluir que el dinero no es necesariamente un incentivo para los trabajadores de la industria, ni son incentivos del trabajo las jornadas cortas, la seguridad, la antigüedad, los seguros y la libertad de contratación.[10] Según él, el único incentivo poderoso es "el reconocimiento de nuestros talentos por nuestros contemporáneos y por nosotros mismos".[11] Como consecuencia práctica de estas ideas, Lincoln propone un método de organización industrial en el que el trabajador sea "recompensado por todas las cosas beneficiosas que haga, y castigado si no actúa tan bien como los demás en todas esas mismas cosas. Pertenece a un equipo, y es recompensado o castigado de acuerdo con lo que puede hacer y lo que hace en todas las oportunidades para ganar el juego".[12] Aplicando este sistema, "...el individuo es calificado por todos los que tienen un conocimiento exacto de algún aspecto de su trabajo, y de acuerdo con esa calificación es recompensado o castigado. Este procedimiento es paralelo a las alabanzas o las críticas que se hacen de los jugadores después de un partido, o a la selección de un equipo panamericano. El mejor hombre se gana las alabanzas y el lugar que merece y desea. En el sistema que proponemos aquí, el individuo es recompensado en proporción directa a su contribución al éxito del conjunto. El paralelismo es obvio. Cada individuo es ascendido o postergado teniendo en cuenta su rendimiento. Se le califica tres veces al año. La suma de esas calificaciones determina su participación en la recompensa y el as-

[7] *Ibid.*, p. 72.
[8] *Ibid.*, p. 89.
[9] *Ibid.*, p. 91.
[10] *Ibid.*, p. 99.
[11] *Ibid*, p. 101.
[12] *Ibid*, p. 109

censo. Al darle a cada individuo su calificación, los directivos responsables le contestarán con todo detalle las preguntas que desee hacer acerca de por qué se le dio aquella calificación y de qué manera podrá mejorarla".[13] La cuantía de la recompensa se determina así: el 6 % de las utilidades se da a los accionistas como dividendo. "Una vez pagados los dividendos, apartaremos 'dinero de sementera' (reservas) para el futuro de la compañía. La cuantía de ese 'dinero de sementera' la determinarán los directores, basándose en las operaciones corrientes."[14] El "dinero de sementera" se emplea en ampliar la empresa y renovar el material. Deducidos de las utilidades estos capítulos, todo el saldo se divide como recompensa entre los trabajadores y la dirección. La recompensa representó una suma total del 20 % de los salarios y los sueldos anuales como mínimum, hasta un máximum del 28 % anual, en los 16 años últimos. El promedio total de la recompensa fue para cada empleado 40,000 dólares aproximadamente en 16 años, es decir, $ 2,500 anuales. Además de la gratificación, todos los trabajadores tienen la misma tarifa básica de salarios que las usuales para trabajos similares. El promedio de los costos de trabajo por empleado de la fábrica Lincoln fue, en 1950, de $ 7,701, cuando en la General Electric Co. fue de $ 3,705.[15] Con este sistema, la compañía Lincoln, que tiene unos 1,000 trabajadores y empleados ha prosperado, y el valor de las ventas de sus productos por empleado ha sido aproximadamente el doble que el de la demás industria de maquinaria eléctrica. El número de paros del trabajo en la fábrica Lincoln, entre 1934 y 1945, fue cero, contra un mínimum de 11 y un máximum de 96 en la demás industria de maquinaria eléctrica. El promedio de las sustituciones de mano de obra fue sobre poco más o menos sólo el 25 % de las que experimentaron todas las demás industrias manufactureras.[16]

El principio que implica esa administración de los incentivos es, en un aspecto, radicalmente distinto de el del capitalismo tradicional. El salario del trabajador, en vez de ser independiente de los esfuerzos y resultados de su trabajo, depende de éstos. El obrero participa en utilidades cada vez mayores, mientras que

[13] *Ibid.*, pp. 109-10.

[14] *Ibid.*, p. 111.

[15] Puesto que la gratificación se divide entre trabajadores y directores, se desearía saber qué parte de esa cifra media corresponde a salarios y cuál otra a las cantidades pagadas a directores y altos empleados, así como si la cifra de la General Electric Co. se refiere sólo a los trabajadores o también a los empleados de los sectores superiores de la burocracia de la compañía.

[16] Véase Lincoln, *loc. cit.*, pp. 254 *ss.*

el accionista obtiene un ingreso regular que de ningún modo está tan directamente relacionado con las ganancias de la compañía.[17]

Los archivos de la compañía revelan claramente que este sistema condujo a una mayor productividad del trabajador, a un cambio menor de mano de obra y a la ausencia de huelgas. Pero aunque el sistema difiere en un aspecto importante del concepto y la práctica del capitalismo tradicional, es al mismo tiempo expresion de algunos de sus principios más importantes, en especial por lo que respecta al aspecto humano. Se basa en el principio del egoísmo y de la competencia, en la recompensa monetaria como expresión de consideración social, y no cambia esencialmente la situación del trabajador en el proceso del trabajo, por lo que respecta a la significación para él del trabajo. Como Lincoln repite una y otra vez, el modelo de este sistema es el equipo de fútbol: un grupo de hombres que compite fieramente con todos los que no pertenecen a él; que compiten entre sí los mismos que integran el grupo, y que produce sus resultados dentro de este espíritu de cooperación competidora. En realidad, el sistema de la administración de los incentivos es la consecuencia más lógica del régimen capitalista, pues tiende a hacer de cada individuo, así obrero y empleado como director, un pequeño capitalista; tiende a estimular el espíritu de competencia y de egoísmo en todo el mundo, a transformar el capitalismo de tal suerte, que llegue a comprender a la nación entera.[18]

[17] No deja, sin embargo, de tener alguna relación, ya que los dividendos pagados por acción aumentaron de $ 2.00 en 1933 a $ 8.00 en 1941, y desde entonces bajaron a un promedio de $ 6.00.

[18] Hay un buen número de empresas organizadas en el Consejo de Distribución de las Ganancias Industriales que siguen un plan más o menos radical de distribución de las utilidades de sus negocios. Sus principios se expresan en los párrafos siguientes:

1. El Consejo define el reparto de utilidades como un procedimiento según el cual el patrono paga a todos los empleados, además de buenos tipos de pagos regulares, cantidades especiales corrientes o diferidas, basadas no sólo en las realizaciones de cada individuo o grupo, sino en la prosperidad del negocio en conjunto.
2. El Consejo considera la persona humana como factor esencial de la vida económica. Una compañía libre debe basarse en la libertad de oportunidades para que cada uno alcance su máximo desenvolvimiento personal.
3. El Consejo sostiene que la distribución de las utilidades ofrece un medio de la mayor importancia para conceder a los trabajadores la libre oportunidad de participar en las recompensas de su cooperación con el capital y la dirección.
4. Aunque el Consejo cree que la distribución de las utilidades está plenamente justificada por sí misma como principio, considera que una bien planeada distribución de utilidades es el mejor medio para desarrollar la cooperación y la eficacia del grupo.
5. El Consejo sostiene que la generalización del sistema de reparto de las utili-

El sistema del reparto de utilidades no difiere de las prácticas capitalistas tradicionales tanto como él pretende. Es una forma sublimada del sistema de destajo, combinada con cierto desdén hacia la importancia de los tipos de utilidades que se pagan a los accionistas. A pesar de lo que dice de la "persona humana", todo, la valoración del trabajo, lo mismo que la gratificación del trabajador y los dividendos, es determinado de un modo autocrático por la dirección. El principio esencial es "reparto de utilidades", no "reparto de trabajo". No obstante, aunque los principios no son nuevos, la idea del reparto de las utilidades es interesante, porque es la finalidad más lógica de un supercapitalismo en que se vence el disgusto del trabajador haciéndole creer que también él es un capitalista y un participante activo en el sistema.

SOCIALISMO

Al lado del autoritarismo fascista o stalinista y del supercapitalismo del tipo de la administración de los incentivos, la tercera de las grandes reacciones a la crítica del capitalismo es la teoría socialista. Es esencialmente una visión teórica, al contrario del fascismo y del stalinismo, que se convirtieron en realidades políticas y sociales. Ello es así a pesar de que durante más o menos tiempo estuvieron en el poder gobiernos socialistas en Inglaterra y en los Países Escandinavos, ya que la mayoría en que su poder descansaba era tan pequeña, que no pudieron transformar la so-

dades contribuirá a estabilizar la economía. La flexibilidad de las compensaciones, así como de los precios y las utilidades, ofrece la mayor garantía de un reajuste rápido a las circunstancias cambiantes, ya hacia arriba ya hacia abajo.

6. Mantiene el Consejo que una prosperidad estabilizada sólo puede conservarse con relaciones justas entre los precios, los salarios y las utilidades. Cree que si ha de sobrevivir nuestra economía libre, la dirección tiene que aceptar la responsabilidad de la confianza que se deposita en ella, para que procure que prevalezca esa relación.
7. El Consejo considera de suma importancia el verdadero espíritu de participación que engendra el reparto sincero de utilidades. La única solución a la lucha industrial es la generalización de ese espíritu. El Consejo está convencido, por la experiencia de sus asociados, de que esta actitud será correspondida por gran número de trabajadores.
8. El Consejo está consagrado al propósito de extender el reparto de utilidades de todas las maneras prácticas. Al mismo tiempo, no ofrece el sistema como una panacea. Ninguna política ni plan puede tener éxito en el campo de las relaciones industriales a menos de que esté bien adaptado y tenga detrás de sí el sincero deseo de la dirección de ser justa y su fe en la importancia, la dignidad y la respuesta del individuo humano.

ciedad más allá de lo que permitieron los titubeantes comienzos de realización de su programa.

Infortunadamente, al tiempo de escribir esto, las palabras "socialismo" y "marxismo" llevan una carga emocional tan fuerte, que es difícil discutir estos problemas en un ambiente de calma. Actualmente, en muchas personas esas palabras van asociadas a "materialismo", "ateísmo", "matanzas": en suma, a cosas malas y perniciosas. No puede comprenderse esa reacción si no es teniendo en cuenta el grado en que las palabras pueden asumir una función mágica, y el descenso del pensamiento racional, es decir, de la objetividad, tan característico de nuestra época.

La reacción irracional que suscitan las palabras socialismo y marxismo se ve reforzada con una ignorancia notable por parte de quienes padecen ataques de histerismo cuando oyen esas palabras. A pesar de que todas las obras de Marx y de otros socialistas están a disposición de todo el mundo para leerlas, la mayoría de los que alientan los sentimientos más fuertes contra el socialismo y el marxismo no han leído nunca una palabra de Marx, y otros muchos sólo tienen de ellas un conocimiento muy superficial. Si no fuera así, sería imposible que individuos con cierto grado de penetración y de razón tuvieran una idea tan tergiversada del socialismo y del marxismo como es corriente hoy. Hasta muchos liberales, y aun quienes están relativamente libres de reacciones histéricas, creen que el "marxismo" es un sistema basado en la idea de que el interés por la ganancia material es la fuerza más activa del hombre, y que se propone estimular la codicia material y su satisfación. Sólo con que recordemos que el principal argumento en favor del capitalismo es la idea de que el interés por la ganancia material es el principal incentivo para el trabajo, fácilmente se advertirá que el mismo materialismo que se atribuye al socialismo es el rasgo más característico del capitalismo; y si alguien se toma el trabajo de estudiar a los escritores socialistas con un mínimum de objetividad, advertirá que su orientación es exactamente la opuesta, que critican al capitalismo por su materialismo, por su efecto mutilador sobre las facultades genuinamente humanas del hombre. En realidad, el socialismo en todas sus diversas escuelas sólo puede entenderse como uno de los movimientos más significativos, idealistas y morales de nuestro tiempo.

Aparte de todo lo demás, no puede uno por menos de deplorar la estupidez política de ese falseamiento del socialismo por parte de las democracias occidentales. El stalinismo obtuvo sus victorias en Rusia y en Asia por la atracción misma que la idea

socialista ejerce sobre grandes masas de la población del mundo. La atracción está en el idealismo mismo de la concepción socialista, en el estímulo espiritual y moral que da. Así como Hitler empleó la palabra "socialismo" para dar mayor atractivo a sus ideas raciales y nacionalistas, Stalin explotó los conceptos de socialismo y de marxismo para su propaganda. Su pretensión es falsa en los puntos esenciales. Aisló el aspecto puramente económico del socialismo, el de la socialización de los medios de producción, de la concepción socialista en su totalidad, y pervirtió sus objetivos humanos y sociales convirtiéndolos en sus contrarios. Actualmente, el sistema stalinista, no obstante la propiedad por el estado de los medios de producción, está quizás más próximo a las formas primeras y puramente explotadoras del capitalismo occidental, que a cualquier idea concebible de una sociedad socialista. Sus principales resortes son la obsesión por el progreso industrial, la desconsideración despiadada hacia el individuo y el ansia de poder personal. Aceptando la tesis de que el socialismo y el marxismo son más o menos idénticos al stalinismo, hacemos a los stalinistas el mayor servicio que podrían desear en el campo de la propaganda. En vez de mostrar la falsedad de sus pretensiones, las confirmamos. Esto no es quizá un problema importante en los Estados Unidos, donde las ideas socialistas no ejercen gran atractivo sobre la mentalidad de las gentes, pero es un problema muy grave para Europa, y especialmente para Asia, donde la verdad es lo contrario. Para combatir la atracción del stalinismo en esas partes del mundo, tenemos que revelar ese engaño, y no confirmarlo.

Hay diferencias considerables entre las diversas escuelas de ideología socialista, tal como se desarrollaron desde fines del siglo XVIII, y esas diferencias son significativas. Sin embargo, las discusiones entre los representantes de las diversas escuelas oscurecen, como ocurre muchas veces en la historia del pensamiento, el hecho de que el elemento común a los diferentes pensadores socialistas es mucho mayor y más decisivo que las diferencias.

El socialismo como movimiento político, y al mismo tiempo como teoría relativa a las leyes de la sociedad y diagnóstico de sus males, puede decirse que empezó en la Revolución Francesa, con Babeuf, que habló en favor de la abolición de la propiedad privada de la tierra y pidió el consumo en común de sus frutos y la supresión de las diferencias entre ricos y pobres, entre gobernantes y gobernados. Creía que había llegado el tiempo de una República de los Iguales *(égalitaires)*, "de abrir para todos la gran casa *(hospice)* hospitalaria".

En contraste con la teoría relativamente simple y primitiva de Babeuf, Carlos Fourier, cuya primera publicación, *Théorie des Quatre Mouvements*, apareció en 1808, ofrece una teoría y un diagnóstico de la sociedad más complicados y elaborados. Hace del hombre y sus pasiones la base para conocer la sociedad, y cree que una sociedad sana debe servir no tanto al objetivo de aumentar la riqueza material como a la realización de nuestra pasión básica, el amor fraternal. Entre las pasiones humanas, destaca particularmente la "pasión del mariposeo", la necesidad de cambio que el hombre experimenta, que corresponde a las muchas y diversas potencialidades presentes en todo ser humano. El trabajo sería un placer *(travail attrayant)* y bastaría dedicarle dos horas diarias. Contra la organización universal de grandes monopolios en todas las ramas de la industria, postula asociaciones públicas en el campo de la producción y del consumo, asociaciones libres y voluntarias en que el individualismo se combinará espontáneamente con el colectivismo. Sólo de esa manera puede la tercera etapa histórica, la de la armonía, suceder a las dos anteriores, las de las sociedades basadas en las relaciones entre esclavo y amo y entre asalariados y patronos.[19]

Mientras Fourier fue un teórico de mentalidad un tanto obsesionada, Roberto Owen fue un hombre práctico, director y propietario de una de las fábricas de tejidos mejor dirigidas de Escocia. También para Owen el objetivo de una sociedad nueva no era el de aumentar la producción, sino la mejora del hombre, que es la cosa más valiosa de todas. Como las de Fourier, sus ideas se fundan en consideraciones psicológicas sobre el carácter del hombre. Aunque los hombres nacen con ciertos rasgos característicos, su carácter lo determinan únicamente las circunstancias en que viven. Si las condiciones sociales de la vida son satisfactorias, en el carácter del hombre se desarrollarán las virtudes que le son inherentes. Creía que los hombres sólo habían sido enseñados en todo el transcurso de la historia a defenderse a sí mismos o a destruir a los demás. Hay que crear un orden social nuevo en que los hombres sean educados en principios que les permitan actuar unidos, y crear vínculos verdaderos y auténticos entre los individuos. Cubrirán la tierra grupos federados de trescientas a dos mil personas, organizados de acuerdo con el principio del servicio colectivo dentro de cada grupo y de unos grupos con otros. En cada comunidad, el gobierno local trabajará en la armonía más estrecha con cada individuo.

[19] Véase C. Fourier, *The Passions of the Human Soul*, con una introducción general del H. Doherty, trad. de J. R. Morell. H. Baillière. Londres, 1851.

En las obras de Proudhon se encuentra una condenación todavía más radical del principio de la autoridad y la jerarquía. Para Proudhon, el problema central no es la sustitución de un régimen político por otro, sino la estructuración de un orden político que sea expresión de la sociedad misma. Ve en la organización jerárquica de la autoridad la causa primera de todos los desórdenes y males sociales, y cree que "las limitaciones a las funciones del estado son cosa de vida o muerte para la libertad tanto colectiva como individual".

"Mediante el monopolio —dice—, la humanidad se ha posesionado del globo, y mediante la asociación se convertirá en su verdadero amo." Su visión de un orden social nuevo se basa en la idea de "...reciprocidad, y los trabajadores, en vez de trabajar para un patrono que les paga y se guarda las ganancias, trabajarán el uno para el otro y colaborarán en la obtención de una ganancia común que se repartirán entre sí." Lo que para él es esencial, es que esas asociaciones sean libres y espontáneas, y no impuestas por el estado, como los talleres nacionales sostenidos por el estado, que pedía Luis Blanc. Ese sistema de control del estado —dice—, supondría muchas grandes asociaciones "en que el trabajo sería reglamentado, y a lo último esclavizado, mediante la política estatal del capitalismo. ¿Qué habrían ganado la libertad, la felicidad universal, la civilización? Nada. No habríamos hecho otra cosa que cambiar de cadenas, y la idea social no habría dado ni un solo paso adelante; seguiríamos bajo el mismo poder arbitrario, por no decir bajo el mismo fatalismo económico." Nadie vio el peligro que había de ser una realidad con el stalinismo, más claramente que Proudhon, ya a mediados del siglo XIX, como lo indica el párrafo que acabamos de citar. También se dio cuenta del peligro del dogmatismo, que había de resultar tan desastroso en el desarrollo de la teoría marxista, y lo expresó claramente en una carta a Marx: "Busquemos juntos, si usted quiere —le escribe—, las leyes de la sociedad, la manera como se cumplen, el método según el cual podemos descubrirlas; pero, por el amor de Dios, después de haber demolido todos los dogmas, no pensemos en adoctrinar al pueblo nosotros también; no caigamos en la contradicción de vuestro compatriota Lutero, que empezó con excomuniones y anatemas para fundar la teología protestante, después de haber rechazado la teología católica." [20] El pensamiento de Proudhon se basa en una concepción ética cuya primera máxima es el respeto de sí mismo. Del respeto a sí mismo se sigue el respeto al prójimo como segunda máxima mo-

[20] Tomado de E. Dolleans, *Proudhon*. Gallimard, París, 1948, p. 96.

ral. Esta concepción del cambio interior del hombre como base de un nuevo orden social la expresó Proudhon en una carta en que dice: "El Viejo Mundo está en un proceso de disolución... y sólo se le puede cambiar con una *revolución integral en las ideas y en los corazones...*"[21]

El mismo darse cuenta de los peligros de la centralización, y la misma fe en las potencias productoras del hombre, aunque mezclados con una florificación romántica de la destrucción, se encuentran en los escritos de Miguel Bakunin, quien en una carta de 1868 dice: "El gran maestro de todos nosotros, Proudhon, dijo que la combinación más desdichada que podría tener lugar sería que el socialismo se uniera con el absolutismo: la lucha del pueblo por la libertad económica y el bienestar material a través de la dictadura y la concentración de todos los poderes políticos y sociales en el estado. Que el futuro nos proteja contra los favores del despotismo; pero que nos libre de las desgraciadas consecuencias y entontecimientos del socialismo endoctrinado o de estado... Nada vivo y humano puede prosperar sin libertad, y una forma de socialismo que acabara con la libertad o que no la reconociera como único principio y base creadores, nos llevaría directamente a la esclavitud y la bestialidad."

Cincuenta años después de la carta de Proudhon a Marx, Pedro Kropotkin resumió su idea del socialismo diciendo que el desenvolvimiento más pleno del individuo "se combinará con el mayor desarrollo de la asociación voluntaria en todos sus aspectos, en todos los grados posibles y para todos los fines posibles; asociación sin cesar cambiante, que lleva en sí misma los elementos de su propia duración, que toma las formas que mejor corresponden, en cualquier momento dado, a los múltiples esfuerzos de todos." Kropotkin, como muchos de sus predecesores socialistas, destacaba las tendencias inherentes a la cooperación y la ayuda mutua presentes en el hombre y en el reino animal.

Continuador del pensamiento humanístico y ético de Kropotkin fue uno de los últimos grandes representantes de la ideología anarquista, Gustavo Landauer. Refiriéndose a Proudhon, dice que la revolución social no se parece nada a ninguna revolución política, que "aunque no puede tomar vida ni seguir viviendo sin una buena cantidad de esta última, es, no obstante, una estructura pacífica, una organización de espíritu nuevo *para* un espíritu nuevo, y nada más." Definía la misión de los socialistas y de su movimiento en estos términos: "comenzar a relajar el

[21] Carta a Jules Michelet (enero de 1860) citada por E. Dolleans, *loc. cit.*, p. 7. (El subrayado es mío.)

endurecimiento de los ánimos, para que lo sumergido vuelva a la superficie, para lo que verdaderamente vivo, que ahora parece totalmente muerto, pueda desplegarse a crecer de nuevo." [22 y 23]

El examen de las teorías de Marx y Engels requiere mayor espacio que el de las ideas de los otros pensadores socialistas arriba mencionados, en parte porque sus teorías son más complicadas y cubren un campo mucho más amplio, aparte de que no dejan de entrañar algunas contradicciones, y en parte porque la escuela socialista marxista se ha convertido en la forma predominante que ha tomado en el mundo el pensamiento socialista.

Como para todos los demás socialistas, el elemento básico para Marx es el hombre. "Ser radical —escribió en una ocasión— significa ir a la raíz, y la raíz es el hombre mismo." [24] La historia del mundo no es otra cosa que la creación del hombre, la historia del nacimiento del hombre. Pero toda la historia es también la historia de la enajenación del hombre de sí mismo, de sus propias potencias humanas; "la consolidación de nuestra propia producción en una fuerza objetiva que está por encima de nosotros, fuera de nuestro control, que defrauda nuestras esperanzas, que aniquila nuestros cálculos, es uno de los principales factores de todo el proceso histórico previo". El hombre ha sido *objeto* de las circunstancias, y debe convertirse en *sujeto*, de suerte que "el hombre se convierta en el ser más elevado para el hombre". La libertad, para Marx, no es sólo la libertad respecto de los opresores políticos, sino la liberación del hombre del dominio de las cosas y las circunstancias. El hombre libre es el hombre rico, pero no el hombre rico en el sentido económico, sino en el sentido humano. Para Marx, el hombre rico es el que *es* mucho, no el que *tiene* mucho.[25]

El análisis de la sociedad y del proceso histórico debe partir del hombre, no de una abstracción, sino del hombre real y concreto, con sus cualidades fisiológicas y psicológicas. Debe empezar con una concepción de la esencia del hombre, y el estudio de la economía y de la sociedad sirve únicamente para saber cómo han mutilado al hombre las circunstancias, cómo se ha enajenado

[22] Tomado de *Caminos de Utopía*, de Martin Buber. Fondo de Cultura Económica. México, 1955, p. 70.

[23] El partido socialista revolucionario ruso se adhirió a una concepción del socialismo que contenía muchos elementos de las escuelas socialistas arriba mencionadas, y no a la del marxismo. Véase, I. N. Steinberg: *In the Workshop of the Revolution*, Rinehart & Company, Inc., Nueva York, 1953.

[24] Véase "Nationalökonomie und Philosophie", publicado por S. Landshut, A. Kröner Verlag, Stuttgart, 1953; en *Die Frühschriften* de Carlos Marx, p. 247.

[25] *Loc. cit.*, *Die Frühschriften*, pp. 243 ss.

de sí mismo y de sus potencias. La naturaleza del hombre no puede deducirse de la manifestación específica de la naturaleza humana, tal como la engendró el sistema capitalista. Nuestra finalidad debe consistir en saber lo que es bueno para el hombre. Pero —dice Marx— "para saber lo que es útil para un perro debemos estudiar la naturaleza del perro. Esa naturaleza no puede ser deducida del principio de utilidad. Aplicando esto al hombre, quien critique todos los actos, movimientos, relaciones, etc., humanos, por el principio de utilidad, debe tratar primero de la naturaleza humana en general, y después de la naturaleza humana tal como es modificada en cada época histórica. Bentham no se ocupa para nada de esto. Con la más espantosa ingenuidad, toma al tendero moderno, y en especial al tendero inglés, por el hombre normal." [26]

La finalidad del desenvolvimiento del hombre es, para Marx, una nueva armonía entre hombre y hombre, y entre el hombre y la naturaleza, un desenvolvimiento en que la relación del hombre con su semejante corresponda a su necesidad humana más importante. Para él, el socialismo es "una asociación en que el desenvolvimiento libre de cada uno es la condición básica para el desenvolvimiento de todos", una sociedad en que "el pleno y libre desarrollo de cada individuo es el principio directivo". A esa finalidad la llama la realización del naturalismo y del humanismo, y dice que difiere "del idealismo tanto como del materialismo y, sin embargo, reúne lo que hay de verdad en ambos".[27]

¿Cómo cree Marx que puede conseguirse esa "emancipación del hombre"? Su solución tiene por base la idea de que en el modo capitalista de producción ha alcanzado su cima el proceso de autoenajenación, porque la energía física del hombre se ha convertido en una mercancía, y en consecuencia el hombre se ha convertido en una cosa. La clase trabajadora —dice—, es la más enajenada de todas, y por esta misma razón es la que debe dirigir la lucha por la emancipación humana. Marx ve en la socialización de los medios de producción la condición necesaria para la transformación del hombre en un participante activo y responsable en el proceso social y económico, y para colmar la brecha existente entre el individuo y la naturaleza social del hombre. "Sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus 'propias fuerzas' como fuerzas sociales (no es necesario, pues, como creía Rousseau, cambiar la naturaleza del hombre, privarlo

[26] C. Marx, *El Capital*, trad. de la tercera ed. alemana por S. Moore y E. Aveling, The Modern Library, Random House, Inc., Nueva York, I, p. 688, nota.
[27] *Ibid.*, p. 273.

de sus 'propias fuerzas' y darle otras nuevas de carácter social) y, en consecuencia, no separe de sí mismo su poder social en forma de poder político (es decir, no haga del estado la esfera del gobierno organizado), sólo entonces se conseguirá la emancipación de la humanidad." [28]

Supone Marx que si el trabajador deja de ser "empleado", cambiarán la naturaleza y el carácter de su proceso de trabajo. El trabajo se convertirá en una expresión significativa de las potencias humanas, y no será una faena sin sentido. Lo importante que era para Marx esta nueva concepción del trabajo, se ve claramente cuando se tiene en cuenta que llegó a criticar la propuesta para la abolición total del trabajo infantil, que el Partido Socialista Alemán formuló en el Programa de Gotha.[29] Aunque estaba, naturalmente, contra la explotación de los niños, se oponía al principio de que los niños no debían trabajar, sino que pedía que se combinaran educación y trabajo manual. "Del sistema fabril —dice— brotó, como Roberto Owen nos ha hecho ver detalladamente, el germen de la educación del futuro, educación que combinará, para todos los niños mayores de determinada edad, el trabajo productivo y la instrucción y las humanidades, no sólo como uno de los métodos para aumentar la eficacia de la producción, sino como el único método para producir seres humanos plenamente desarrollados." [30] Para Marx, como para Fourier, el trabajo debe hacerse atractivo y corresponder a las necesidades y deseos del hombre. Por esta razón sugiere, como lo habían hecho Fourier y otros, que nadie se especializara en una clase determinada de trabajo, sino que trabajara en diferentes ocupaciones, de acuerdo con sus diferentes intereses y capacidades.

Marx vio en la transformación económica de la sociedad del capitalismo al socialismo el medio decisivo para la liberación y emancipación de los hombres, para la "verdadera democracia". Aunque en sus últimos escritos el estudio de las cuestiones económicas tiene un papel mayor que el hombre y sus necesidades humanas, la actividad económica no por eso se convierte en un fin en sí misma, y no deja nunca de ser un *medio* para satisfacer las necesidades humanas. Resulta esto particularmente claro en su examen de lo que llama "comunismo vulgar", por lo que entiende un comunismo que concede importancia exclusiva a la

[28] C. Marx, *On the Jewish Question.* [Hay traducción al español.]

[29] Debo mucho, en este punto, a G. Fuchs por sus comentarios y sugestiones.

[30] C. Marx, *El Capital,* trad. de la tercera ed. alemana por S. Moore y E. Aveling. Nueva York, 1889, p. 489.

abolición de la propiedad privada de los medios de producción. "La propiedad material, inmediata, sigue siendo para él [para el comunismo vulgar] el único objeto de la vida y la existencia; la cualidad del trabajo no cambia, sino que se extiende a todos los seres humanos... Este comunismo, al negar totalmente la personalidad del hombre, no es sino la expresión consecuente de la propiedad privada, la cual es, exactamente, la negación del hombre... El comunismo vulgar no es sino la envidia llevada a la perfección, y el proceso de nivelación a base de un mínimum imaginado... Lo poco que esa abolición de la propiedad privada tiene de verdadera apropiación [de potencialidades humanas] lo demuestra la negación abstracta del mundo todo de la educación y la civilización; la vuelta a la simplicidad antinatural del hombre pobre no es un paso *más allá* de la propiedad privada, sino una fase a la que todavía no ha llegado la propiedad privada" [31]

Mucho más complicadas, y en muchos aspectos contradictorias, son las opiniones de Marx y Engels sobre el problema del estado. Es indudable que Marx y Engels eran de opinión que la finalidad del socialismo no sólo era una sociedad sin clases, sino una sociedad sin estado, sin estado por lo menos en el sentido, como señaló Engels, de que el estado tendría por misión "administrar las cosas", y no "gobernar a las personas". En 1874 dijo Engels, totalmente de acuerdo con la manifestación que Marx formuló en 1872 en el informe de la comisión que examinó las actividades de los bakuninistas, "que todos los socialistas estaban de acuerdo en que el estado desaparecería a consecuencia de la victoria del socialismo". Esas opiniones antiestatales de Marx y Engels, y su oposición a toda forma centralizada de autoridad política, hallaron expresión particularmente clara en las declaraciones de Marx sobre la *Commune* de París. En su discurso ante el Consejo General de la Internacional acerca de la guerra civil en Francia, Marx subrayó la necesidad de la descentralización, en vez de un poder estatal centralizado, cuyos orígenes están en el principio de la monarquía absoluta. Habría una comunidad ampliamente descentralizada. "Las pocas, pero importantes funciones que se dejaran aún para un gobierno central, habían de encomendarse a funcionarios comunales, es decir, rigurosamente responsables... El régimen comunal habría devuelto al cuerpo social todas las fuerzas que hasta ahora consumía el monstruo parasitario, el 'Estado', que se nutre de la sociedad y entorpece su libre movimiento." Marx ve en la *Commune* "la

[31] *Ibid.*, pp. 233-4.

forma política, descubierta, al fin, en la que puede lograrse la liberación económica de los obreros". La *Commune* quería convertir "la propiedad individual en realidad, al hacer de los medios de producción, del suelo y del capital, simples instrumentos del trabajo libre y asociado"; asociado precisamente en las cooperativas de producción.[32]

Eduardo Bernstein señaló la analogía entre esos conceptos de Marx y las ideas antiestatales y anticentralistas de Proudhon, aunque Lenin pretendía que los comentarios de Marx no indicaban de ningún modo que fuera favorable a la descentralización. Parece que tanto Bernstein como Lenin tenían razón en sus interpretaciones de las ideas de Marx-Engels, y que la solución de la contradicción está en que Marx era partidario de la descentralización y de la desaparición del estado como fines por los que debía luchar el socialismo y a los que llegaría finalmente, pero pensaba que esto ocurriría sólo *después*, y no *antes*, de que la clase obrera hubiera tomado el poder político y transformado el estado. La toma del estado era para Marx el medio necesario para llegar al fin, que es su abolición.

Sin embargo, si se tienen en cuenta las actividades de Marx en la Primera Internacional y su dogmática e intolerante actitud contra todo el que discrepara de él aun en la cosa más ligera, es indudable que la interpretación centralista de sus ideas por Lenin no era en nada injusta para Marx, aunque el acuerdo descentralizador de Marx con Proudhon formaba también parte legítima de sus opiniones y teorías. En ese mismo centralismo de Marx está la base del trágico desenvolvimiento que la idea socialista tuvo en Rusia. Aunque Lenin quizá esperaba al menos el logro final de la descentralización, idea que en realidad estaba implícita en la concepción de los soviets, donde la facultad de adoptar decisiones tenía sus raíces en el plano más reducido y más concreto de los grupos descentralizados, el stalinismo desarrolló uno de los lados de la contradicción, o sea el principio de la centralización, en la práctica de la organización estatal más despiadada que el mundo moderno ha conocido, y que superó aun al principio centralizador que siguieron el fascismo y el nazismo.

En Marx, la contradicción es más profunda de lo que se manifiesta en esa contradicción entre los principios de centralización y descentralización. Por una parte, Marx, como todos los otros socialistas, estaba convencido de que la emancipación del hombre no era primordialmente una cuestión política, sino una cuestión económica y social; y que no había que buscar la libertad en el

[32] Tomado de M. Buber, *loc. cit.*, p. 121.

cambio de la forma política del estado, sino en la transformación económica y social de la sociedad. Por otra parte, y a pesar de sus propias teorías, Marx y Engels estaban, en muchos aspectos, imbuidos del concepto tradicional del predominio de la esfera política sobre las esferas socioeconómicas. No pudieron liberarse de la idea tradicional sobre la importancia del estado y del poder político, de la idea de la primordial importancia del mero cambio político, idea que había sido el principio guía de las grandes revoluciones de la clase media en los siglos XVII y XVIII. En este respecto, Marx y Engels fueron pensadores mucho más "burgueses" que hombres como Proudhon, Bakunin, Kropotkin y Landauer. Aunque parezca paradójico, el desenvolvimiento leninista del socialismo representa una regresión a los conceptos burgueses del estado y del poder político, y no el nuevo concepto socialista, que expusieron mucho más claramente Owen, Proudhon y otros. Esta paradoja del pensamiento de Marx ha sido claramente señalada por Buber: "Marx —dice— tomó de la idea de las comunas estos elementos inseparables, pero sin confrontarlos con su propio centralismo y sin decidir entre ambos. El hecho de que no se percatara, por lo visto, de la profunda problemática que aquí se pone de manifiesto estriba en la hegemonía del punto de vista político, hegemonía que existía para él en todos los casos en que se trataba de la revolución, su preparación y su obra. De los tres modos de pensamiento en cosas de la vida pública: el económico, el social y el político, Marx dominó el primero con metódica maestría, se entregaba al tercero con pasión y sólo raras veces —por absurdo que esto parezca a un marxista incondicional— abordó más de cerca al social, que nunca fue determinante para él." [33]

Estrechamente relacionada con el centralismo de Marx está su actitud hacia la acción revolucionaria. Aunque es cierto que Marx y Engels admitían que el dominio socialista del estado no tenía que ser conseguido necesariamente por la fuerza y la revolución (como por ejemplo, en Inglaterra y los Estados Unidos), es igualmente cierto que en general pensaban que la clase trabajadora tenía que tomar el poder por una revolución, para realizar sus finalidades. En realidad, eran partidarios del servicio militar obligatorio para todo el mundo, y, en ocasiones, de las guerras internacionales, como medios que facilitarían la toma revolucionaria del poder. Nuestra generación ha visto los trágicos resultados de la fuerza y la dictadura en Rusia: hemos visto que la aplicación de la fuerza dentro de una sociedad, destruye el bien-

[33] M. Buber, *loc. cit.*, pp. 132-3.

estar humano tanto como su aplicación a las relaciones internacionales en forma de guerra. Pero cuando hoy se acusa a Marx primordialmente por su defensa de la fuerza y la revolución, se tergiversan los hechos. La idea de la revolución política no es una idea específicamente marxista ni socialista, sino que es la idea tradicional de la clase media, de la sociedad burguesa, en los trescientos últimos años. Como la clase media creía que la abolición del poder político ejercido por una monarquía, y la toma del mismo por el pueblo, era la solución del problema social, se consideraba la revolución política como el medio para alcanzar la libertad. Nuestra democracia moderna es resultado de la fuerza y la revolución; la revolución de Kerensky en 1917 y la revolución alemana de 1918 fueron calurosamente saludadas en los países democráticos occidentales. Fue un error trágico de Marx, error que contribuyó al desarrollo del stalinismo, no haberse librado de la supervaloración tradicional del poder político y de la fuerza; pero esas ideas formaban parte de la herencia antigua, y no de la nueva concepción socialista.

Hasta el más breve examen de las ideas de Marx sería incompleto sin una referencia a su teoría del materialismo histórico. En la historia de las ideas, esta teoría es probablemente la contribución más duradera e importante de Marx al conocimiento de las leyes que gobiernan a la sociedad. Su premisa es que, antes de que el hombre pueda dedicarse a cualquier tipo de actividad cultural, tiene que producir los medios para su subsistencia física. El modo como produce y consume está determinado por diversas condiciones objetivas: su propia constitución fisiológica, las potencias productivas que tiene a su disposición y que, a su vez, están condicionadas por la fertilidad del suelo, los recursos naturales, las comunicaciones y las técnicas que inventa. Marx postulaba que las condiciones materiales del hombre determinan su modo de producción y de consumo, y que éste a su vez determina su organización socio-política, su modo de vivir y finalmente su modo de pensar y de sentir. La incomprensión generalizada de esta teoría consistió en interpretarla como si Marx hubiera dicho que la *lucha por la ganancia* era el principal móvil del hombre. En realidad, ésa es la idea dominante expresada en el pensamiento capitalista, idea que ha señalado una y otra vez que el principal incentivo del trabajo humano es el interés por la remuneración monetaria. El concepto que Marx tenía de la importancia del factor económico no era un concepto *psicológico*, a saber, como motivación económica en un sentido *subjetivo;* era un concepto *sociológico*, en el cual el desenvolvimiento econó-

mico era la condición *objetiva* del desenvolvimiento cultural.[34] Su principal crítica del capitalismo era precisamente que había mutilado al hombre por la preponderancia de los intereses económicos, y para él, el socialismo era una sociedad en que el hombre se libertaría de ese dominio por una forma de organización económica más racional y, en consecuencia, más productiva. El materialismo de Marx era esencialmente distinto del materialismo que prevalecía en el siglo XIX. Este último tipo de materialismo entendía los fenómenos espirituales como *producidos* por fenómenos materiales. Así, por ejemplo, los representantes más extremistas de este tipo de materialismo creían que el pensamiento era un producto de la actividad cerebral, lo mismo que "la orina es un producto de la actividad de los riñones". De la otra parte, Marx opinaba que los fenómenos mentales y espirituales deben considerarse resultados del modo general de vivir, como consecuencia de la relación del individuo con sus semejantes y con la naturaleza. Marx, con su método dialéctico, superó el materialismo del siglo XIX y creó una teoría verdaderamente dinámica y totalista, basada en la *actividad* del hombre y no en su *fisiología.*

La teoría del materialismo histórico ofrece importantes conceptos científicos para el conocimiento de las leyes de la historia; y hubiera sido más fecunda si los secuaces de Marx hubieran seguido desarrollándola en vez de dejarla empantanarse en un dogmatismo estéril. El primer punto hubiera sido reconocer que Marx y Engels sólo habían dado el primer paso, consistente en descubrir la correlación entre el desenvolvimiento de la economía y el de la cultura. Marx había subestimado la complejidad de las pasiones humanas. No había reconocido suficientemente que la naturaleza humana tiene sus necesidades y leyes propias que están en constante interacción con las condiciones económicas que moldean el desenvolvimiento histórico;[35] carente de una penetración psicológica satisfactoria, no tuvo un concepto adecuado del carácter humano, y no se dio cuenta de que, aunque el hombre es moldeado por la forma de la organización social y económica, él, a su vez, la moldea a ella. No vio de manera suficiente las pasiones y los impulsos que están enraizados en la naturaleza humana y en las condiciones de su existencia, y que son en sí mismos la fuerza más poderosa que impulsa el desenvolvimiento

[34] Véase para este punto mi estudio "Zur Aufgabe einer Analytischen Sozialpsychologie", en *Ztsch. f. Sozialforschung*, Leipzig, 1932; y el estudio sobre el marxismo, de J. A. Schumpeter, *op. cit.*, pp. 11, 12.

[35] Véase mi estudio de esa interacción en *Miedo a la libertad.*

humano. Pero esas deficiencias son limitaciones de la unilateralidad, como las encontramos en todo concepto científico fecundo, y Marx y Engels mismos se dieron cuenta de esas limitaciones. Engels lo manifestó así en una carta famosa en que dice que, a causa de la novedad de su descubrimiento, Marx y él no habían prestado atención bastante al hecho de que la historia no sólo era determinada por condiciones económicas, sino que los factores culturales a su vez influían en la base económica de la sociedad.

A Marx le preocupó cada vez más el análisis puramente económico del capitalismo. La significación de su teoría económica no se altera por el hecho de que sus supuestos básicos y sus predicciones sólo en parte eran acertados; y erróneos en grado considerable, esto último especialmente en lo que se refiere a su supuesto de la inevitabilidad de la degeneración (relativa) de la clase trabajadora. También se equivocó en su idealización romántica de la clase obrera, resultado de una actitud puramente teórica y no de la observación de la realidad humana de dicha clase. Pero cualesquiera que sean sus defectos, su teoría económica y su penetrante análisis de la estructura económica del capitalismo constituyen un progreso definitivo sobre todas las demás teorías socialistas desde un punto de vista científico.

Sin embargo, esa misma fuerza fue al mismo tiempo su debilidad. Aunque Marx comenzó su análisis económico con la intención de descubrir las condiciones que produjeron la enajenación del hombre, y aunque creía que esto sólo requeriría un estudio relativamente corto, gastó la mayor parte de su trabajo científico casi exclusivamente en el análisis económico, y aunque nunca perdió de vista el fin —la emancipación del hombre— tanto la crítica del capitalismo como la finalidad socialista en *términos humanos*, fueron rebasados cada vez más por las consideraciones económicas. No reconoció las fuerzas irracionales que actúan en el hombre y le hacen tener miedo a la libertad y que producen un ansia de poder y destructividad. Antes al contrario, subyacente en su concepto del hombre estaba implícito el supuesto de la bondad natural de éste, que se reafirmaría en cuanto se librara de las mutiladoras cadenas económicas. La famosa frase del final del *Manifiesto Comunista*, según la cual los trabajadores "no tienen nada que perder sino sus cadenas", contiene un error psicológico profundo. Además de sus cadenas, también tienen que perder todas esas necesidades y satisfacciones irracionales que nacieron mientras llevaban las cadenas. En este respecto, Marx y Engels no trascendieron nunca el ingenuo optimismo del siglo XVIII.

Esa subestimación de la complejidad de las pasiones humanas llevó el pensamiento de Marx a tres errores sumamente peligrosos. En primer lugar, lo llevó a olvidar el factor moral en el hombre. Precisamente porque suponía que la bondad del hombre se reafirmaría automáticamente cuando se hubieran realizado los cambios económicos, no vio que gentes que no habían sufrido un cambio moral en su vida interior no podían dar vida a una sociedad mejor. No prestó atención, por lo menos explícitamente, a la necesidad de una orientación moral nueva, sin la cual vendrían a ser inútiles todos los posibles cambios políticos y económicos.

El segundo error, procedente de la misma fuente, fue la grotesca equivocación de Marx en lo que se refiere a las probabilidades de realización del socialismo. A diferencia de hombres como Proudhon y Bakunin (y más tarde Jack London en su *Iron Heel*), que previeron las tinieblas que envolverían al mundo occidental antes de que brillara una luz nueva, Marx y Engels creyeron en el advenimiento inmediato de la "sociedad buena", y no sospecharon la posibilidad de una nueva barbarie en la forma del autoritarismo comunista y fascista, y de guerras de una destructividad inaudita. Esta errónea aprehensión de la realidad fue causa de muchos de los errores teóricos y políticos de Marx y Engels, y fue la base de la destrucción del socialismo que empezó con Lenin.

El tercer error fue la idea de Marx de que la socialización de los medios de producción no sólo era condición *necesaria*, sino condición *suficiente*, para la transformación de la sociedad capitalista en una comunidad socialista cooperativa. En el fondo de este error está, una vez más, su concepto, excesivamente simplificado, por demás optimista y racionalista, del hombre. Así como Freud creyó que el liberar al hombre de los tabús sexuales antinaturales y demasiado rígidos produciría la salud mental, Marx creyó que la emancipación de la explotación produciría automáticamente seres libres y cooperativos. Fue tan optimista como los enciclopedistas del siglo XVIII en cuanto al efecto inmediato de los cambios operados en los factores ambientales, y no estimó suficientemente el poder de las pasiones irracionales y destructoras que no podían transformarse de un día para otro por virtud de cambios económicos. Tras la experiencia de la primera Guerra Mundial, Freud se dio cuenta de esa fuerza de destructividad y cambió radicalmente todo su sistema al aceptar que la tendencia a la destrucción es tan fuerte e inextirpable como Eros. Marx no llegó nunca a darse cuenta de ello, y no modificó su simple

fórmula de la socialización de los medios de producción como el camino directo hacia la meta socialista.

La otra fuente de este error fue la sobrestimación en que Marx tuvo los dispositivos políticos y económicos, de la cual ya hemos hablado. Se mostró notablemente privado de espíritu realista al ignorar el hecho de que, para la personalidad del trabajador, no hay ninguna diferencia en que la empresa sea propiedad del "pueblo" —del estado—, de una burocracia gubernamental, o de una burocracia privada contratada por los accionistas. No vio, en contraste total con su propio pensamiento teórico, que lo único que importa son las condiciones reales y efectivas de trabajo, las relaciones del trabajador con su trabajo, con sus compañeros y con los directores de la empresa.

En los últimos años de su vida, Marx parecía dispuesto a introducir ciertos cambios en su teoría. El más importante, probablemente bajo la influencia de los estudios de Bachofen y de Morgan, le llevó a creer que la primitiva comunidad agraria, basada en la cooperación y en la propiedad común de la tierra, era una forma poderosa de organización social que podía conducir directamente a formas más elevadas de socialización, sin tener que pasar por la fase de producción capitalista. Manifestó esta creencia en su respuesta a Vera Zazulich, que le preguntó cuál era su actitud respecto del "mir", vieja forma de comunidad agrícola en Rusia. G. Fuchs ha señalado[36] la gran significación de este cambio en la teoría de Marx, y también el hecho de que Marx, en los últimos ocho años de su vida, se mostraba desengañado y descorazonado al percibir el fracaso de sus esperanzas revolucionarias. Como ya he dicho más arriba, Engels reconoció no haber prestado atención bastante al poder de las ideas en su teoría del materialismo histórico, pero no les fue dado a él y a Marx hacer las necesarias revisiones a fondo de su sistema.

A nosotros, a mediados del siglo XX, nos resulta fácil reconocer la falacia de Marx. Hemos visto en Rusia la trágica ilustración de esa falacia. Aunque el stalinismo demostró que una economía socialista puede funcionar con buen éxito desde el punto de vista económico, también demostró que de ningún modo está destinada en sí misma a crear un espíritu de igualdad y cooperación; demostró que la propiedad de los medios de producción por "el pueblo" puede convertirse en la capa ideológica de la explotación del pueblo por una burocracia industrial, militar y política.

[36] En comunicaciones personales al autor.

La socialización de ciertas industrias inglesas, emprendida por el gobierno laborista, tiende a demostrar que para el minero o los trabajadores ingleses del acero o de las industrias químicas no tiene ninguna importancia quién nombre a los directores de su empresa, si las condiciones reales y efectivas de su trabajo siguen siendo las mismas.

En suma, puede decirse que los objetivos últimos del socialismo marxista eran en esencia los mismos de las otras escuelas socialistas: emancipar al hombre del dominio y la explotación por otro hombre; liberarlo del predominio de la esfera económica; restaurarlo como finalidad suprema de la vida social, y crear una nueva unidad entre hombre y hombre y entre el hombre y la naturaleza. Los errores de Marx y Engels, su sobrestimación de los factores políticos y jurídicos, su optimismo ingenuo, su orientación centralista, se debieron a que estaban mucho más arraigados en la tradición de la clase media de los siglos XVIII y XIX que hombres como Fourier, Owen, Proudhon y Kropotkin.

Los errores de Marx adquirieron importancia histórica porque la concepción socialista marxista fue la que triunfó en el movimiento obrero de la Europa continental. Los sucesores de Marx y Engels en el movimiento obrero europeo se sometieron de tal manera a la influencia de la autoridad de Marx, que no dieron nuevos desarrollos a la teoría, sino que en general se dedicaron a repetir las viejas fórmulas de un modo cada vez más estéril.

Después de la primera Guerra Mundial, el movimiento obrero marxista se dividió en campos hostiles. El ala social demócrata, tras el colapso moral sobrevenido durante dicha guerra, se fue convirtiendo cada vez más en el partido representante de los intereses puramente económicos de la clase trabajadora, juntamente con los sindicatos, de los cuales depende a su vez. Siguió con la fórmula marxista de "la socialización de los medios de producción" como palabras rituales que deben pronunciar los sacerdotes del partido en determinadas ocasiones. El ala comunista dio un salto de desesperación, con el intento de crear una sociedad socialista sin otra cosa que la toma del poder y la socialización de los medios de producción; las consecuencias de ese salto condujeron a resultados más espantosos que la pérdida de la fe en los partidos social demócratas.

Por contradictorio que parezca al desenvolvimiento de esas dos alas del socialismo marxista, tiene algunos elementos comunes. En primer lugar, la desilusión y el desaliento profundos por lo que respecta a las esperanzas superoptimistas inherentes a la

fase anterior del marxismo. En el ala derecha, esa desilusión condujo muchas veces a aceptar el nacionalismo y al abandono de toda actitud auténticamente socialista, y de toda crítica a fondo de la sociedad capitalista. Esa misma desilusión llevó al ala comunista, dirigida por Lenin, a un acto de desesperación, a concentrar todos los esfuerzos en la esfera política y en la puramente económica, actitud que, por su olvido de la esfera social, era la contradicción total de la esencia misma de la teoría socialista.

El otro punto que tienen en común las dos alas del movimiento marxista es su olvido total (en el caso de Rusia) del hombre. La crítica del capitalismo se convirtió en una crítica hecha estrictamente desde un punto de vista económico. En el siglo XIX, cuando las clases trabajadoras sufrían una explotación despiadada y vivían por debajo del nivel de una existencia digna, esa crítica estaba justificada. Con el desarrollo del capitalismo en el siglo XX, se fue quedando cada vez más anticuada; pero no es sino una consecuencia lógica de esa actitud, el que la burocracia stalinista rusa alimente todavía a su población con la insensatez de que los trabajadores en los países capitalistas están terriblemente empobrecidos y carecen de toda base decente de subsistencia. La concepción del socialismo ha decaído más y más. En Rusia, se redujo a la fórmula de que socialismo significa propiedad por el estado de los medios de producción. En los países occidentales, tendió cada vez más a significar salarios altos para los trabajadores, y a perder su *pathos* mesiánico, su apelación a los anhelos y necesidades más profundos del hombre. Digo deliberadamente que "tendió", porque el socialismo no ha perdido de ningún modo su *pathos* humanístico y religioso por completo. Aun después de 1914, ha sido el socialismo la idea moral que agrupa a millones de obreros e intelectuales europeos; la expresión de su esperanza de liberación del hombre, de creación de nuevos valores morales, y de realización de la solidaridad humana. La acerba crítica formulada en las páginas anteriores va dirigida principalmente a acentuar la necesidad de que el socialismo democrático vuelva a los aspectos *humanos* del problema social y se concentre ante todo en ellos; de que debe criticar al capitalismo desde el punto de vista de lo que hace a las cualidades humanas del hombre, a su alma y a su espíritu; de que sustente una concepción del socialismo en términos humanos, inquiriendo de qué manera contribuirá una sociedad socialista a poner fin a la enajenación del hombre, a la idolatría de la economía y del estado.

VIII

CAMINOS HACIA LA SALUD MENTAL

CONSIDERACIONES GENERALES

Hallamos notables coincidencias en los diversos análisis críticos del capitalismo. Aunque es cierto que el capitalismo del siglo XIX fue criticado por su abandono del bienestar material de los trabajadores, nunca fue ésa la crítica principal. De lo que hablan Owen y Proudhon, Tolstoi y Bakunin, Durkheim y Marx, Einstein y Schweitzer, es del *hombre* y de lo que le sucede en nuestro régimen industrial. Aunque lo expresan con términos diferentes, todos hallan que el hombre ha perdido su lugar central, que se ha convertido en un instrumento de objetivos económicos, que se ha convertido en un extraño para sus prójimos y para la naturaleza y que ha perdido las relaciones concretas con unos y otra, y que ha dejado de tener una vida con sentido. Yo me he esforzado por expresar la misma idea trabajando sobre el concepto de enajenación y mostrando psicológicamente cuáles son los resultados psicológicos de la enajenación: que el hombre vuelve a una orientación receptiva y mercantil y deja de ser productivo; que pierde el sentido de su personalidad, que se considera dependiente de la aprobación de los demás, y que, en consecuencia, tiende a adaptarse y, sin embargo, a sentirse inseguro; está disgustado, aburrido, ansioso, y gasta la mayor parte de su energía en el intento de compensar o de cubrir esa ansiedad. Su inteligencia es excelente, su razón se debilita y, dadas sus capacidades técnicas, está poniendo en grave peligro la existencia de la civilización y hasta de la especie humana.

Si atendemos a las opiniones relativas a las *causas* de esa situación, encontramos menos acuerdo que en el diagnóstico de la enfermedad misma. Aunque en sus comienzos el siglo XIX propendía a ver las causas de todos los males en la falta de libertad *política*, y especialmente en la del sufragio universal, los socialistas, y especialmente los marxistas, subrayaban la significación de los factores económicos. Creían que la enajenación del hombre era consecuencia de su papel como objeto de explotación y uso. Pensadores como Tolstoi y Burckhardt, por otra parte, se-

ñalaban el empobrecimiento espiritual y moral como causa de la decadencia del hombre occidental; Freud pensaba que el conflicto del hombre moderno era la excesiva represión de sus impulsos instintivos y las manifestaciones neuróticas resultantes. Pero toda explicación que analice un solo sector con exclusión de los demás carece de equilibrio y, por lo tanto, es errónea. Las explicaciones socioeconómicas, espirituales y psicológicas miran el mismo fenómeno desde puntos de vista diferentes, y la verdadera tarea de un análisis teórico es ver cómo esos diferentes aspectos se relacionan entre sí y cómo actúan los unos en los otros.

Lo que es cierto respecto de las causas, lo es también, naturalmente, de los remedios con que puede curarse el defecto del hombre moderno. Si yo creo que "la" causa de la enfermedad es económica, *o* espiritual, *o* psicológica, necesariamente creo que el poner remedio a "la" causa conducirá a la salud. Por otra parte, si veo cómo se interrelacionan los diversos aspectos, llegaré a la conclusión de que la cordura y la salud mental sólo pueden conseguirse mediante cambios simultáneos en la esfera de la organización industrial y política, en la estructura del carácter y en las actividades culturales. La concentración de los esfuerzos en una de esas esferas, con exclusión u olvido de las otras, destruye *todo* cambio. En realidad, parece radicar ahí uno de los obstáculos más importantes para el progreso de la humanidad. El Cristianismo predicó la renovación espiritual, olvidando los cambios del orden social sin los cuales la renovación espiritual no puede ser efectiva para la mayoría de las gentes. La época de la Ilustración postuló como normas supremas la independencia de juicio y de la razón; predicó la igualdad política sin ver que esa igualdad no podía llevar a la fraternidad entre los hombres si no iba acompañada de un cambio fundamental en la organización económico-social. El socialismo, y en particular el marxismo, insistió en la necesidad de cambios sociales y económicos, y olvidó la necesidad del cambio interior de los seres humanos, sin el cual los cambios económicos no pueden llevar nunca a la "sociedad buena". Cada uno de esos grandes movimientos reformadores de los dos mil años últimos ha atendido a un sector de la vida con exclusión de los demás; la reforma y la renovación que proponían eran radicales; pero los resultados fueron un fracaso casi total. La predicación del Evangelio condujo al establecimiento de la Iglesia Católica; las enseñanzas de los racionalistas del siglo XVIII, a Robespierre y Napoleón; las doctrinas de Marx, a Stalin. Difícilmente podían ser otros los resultados. El hombre es una unidad, su pensamiento, su sentimiento y su modo de vivir

están inseparablemente relacionados. No puede tener libertad de pensamiento si no tiene libertad emocional; y no puede tener libertad emocional si en su modo de vivir es un ser dependiente y sin libertad en sus relaciones económicas y sociales. Tratar de avanzar radicalmente en un sector con exclusión de los demás inevitablemente tiene que llevar al resultado a que llevó, a saber, a que las demandas radicales en una esfera sean alcanzadas sólo por unos pocos individuos, mientras que para la mayoría se convierten en fórmulas y ritos que sirven para ocultar el hecho de que nada ha cambiado en las otras esferas. Indudablemente, un solo paso de progreso integral en todas las esferas de la vida tendrá mayor alcance y resultados más duraderos para el progreso de la especie humana que cien pasos —aun para el corto tiempo vivido— en una sola esfera aislada. Varios miles de años de fracaso del "progreso aislado" debieran constituir una lección convincente.

Estrechamente relacionado con este problema está el del *radicalismo* y la *reforma*, que parece constituir la línea divisoria entre varias soluciones políticas. Pero un análisis más detenido hará ver que esa diferenciación, tal como se la concibe usualmente, es engañosa. Hay reforma y reforma; la reforma puede ser radical, es decir, ir a las raíces, o puede ser superficial, tratando de evitar los síntomas sin tocar las causas. La reforma que no es radical en este sentido no alcanza nunca sus fines, y en definitiva se vuelve en dirección opuesta. Por el otro lado, el llamado "radicalismo", que cree que podemos resolver los problemas por la fuerza, cuando lo que se necesita es observación, paciencia y actividad ininterrumpida, es tan irreal y ficticio como la reforma. Hablando en términos históricos, las dos cosas llevan con frecuencia al mismo resultado. La revolución de los bolcheviques llevó al stalinismo, y la reforma del ala izquierda de los social-demócratas alemanes condujo a Hitler. El verdadero criterio para la reforma no es su ritmo, sino su realismo, su verdadero "radicalismo"; la cuestión está en si va a las raíces e intenta modificar las causas, o si se queda en la superficie e intenta sólo tratar los síntomas.

Si este capítulo va a estudiar los caminos hacia la salud, es decir, los métodos de curación, mejor haremos en detenernos aquí un momento y en preguntarnos qué sabemos sobre la naturaleza de la curación en casos de enfermedades mentales individuales. El tratamiento en patología social debe seguir el mismo principio, ya que es la patología de muchísimos seres humanos, y no la de una entidad fuera y aparte de los individuos.

Las condiciones del tratamiento en patología individual son, principalmente, las siguientes:

1) Debe haber ocurrido algo contrario al funcionamiento correcto de la psique. En la teoría de Freud, esto significa que la libido no se ha desarrollado normalmente y que, en consecuencia, se han presentado síntomas. En la estructura o cuadro de referencia del psicoanálisis humanista, las causas del estado patológico residen en no haberse desarrollado una orientación productiva, falta que tiene por resultado el desarrollo de pasiones irracionales, en especial de tendencias incestuosas, destructoras y explotadoras. El *hecho* de sufrir, ya sea consciente o inconsciente, resultante de la ausencia de un desarrollo normal, produce una *tendencia dinámica a vencer el sufrimiento*, es decir, *a cambiar en dirección a la salud.* Esta tendencia hacia la salud en nuestro organismo físico y mental es la base de todo tratamiento de la enfermedad y está ausente sólo en los casos patológicos más graves.

2) El primer paso necesario para permitir que opere esta tendencia hacia la salud es *tener conciencia* del sufrimiento y de lo que está separado y disociado de nuestra personalidad consciente. En la doctrina de Freud, la represión afecta principalmente a los impulsos *sexuales.* En nuestro cuadro de referencia, afecta a las pasiones irracionales reprimidas, a los sentimientos reprimidos de inutilidad y aislamiento, y al anhelo de amor y de productividad, que también es reprimido.

3) La creciente autoconsciencia sólo llega a ser plenamente efectiva si se da un nuevo paso, el de cambiar un modo de vivir erigido sobre la base de la estructura neurótica y que la reproduce constantemente. Por ejemplo, un paciente cuyo carácter neurótico le hace desear someterse a las autoridades paternales, por lo general organiza una vida en que ha elegido imágenes paternas dominantes o sádicas como amos, maestros, etc. Se curará únicamente si cambia su situación vital realista de tal suerte, que no reproduzca constantemente las tendencias a la sumisión de que desea librarse. Además, debe cambiar su sistema de valores, normas e ideales, de modo que impulsen y no bloqueen su tendencia hacia la salud y la madurez.

Las mismas condiciones —*conflicto* con las exigencias de la naturaleza humana y sufrimiento consiguiente, *consciencia* de lo disociado, y *cambio* de la situación realista y de valores y normas— son igualmente necesarias para el tratamiento de la patología *social.*

Fue propósito del capítulo precedente de este libro mostrar

el conflicto entre las necesidades humanas y nuestra estructura social, y estimular la consciencia de nuestros conflictos y de lo que está disociado. La finalidad de este capítulo es estudiar las diversas posibilidades de cambios prácticos de nuestra organización económica, política y cultural.

Pero antes de que empecemos a estudiar las cuestiones prácticas, examinemos una vez más lo que, a base de las premisas expuestas al principio de este libro, constituye el equilibrio mental y qué tipo de cultura puede suponerse que conduzca a la salud mental.

La persona mentalmente sana es la persona productiva y no enajenada; la persona que se relaciona amorosamente con el mundo y que emplea su razón para captar la realidad objetivamente; que se siente a sí misma como una entidad individual única, y al mismo tiempo se siente identificada con su prójimo; que no está sometida a una autoridad irracional y acepta de buena voluntad la autoridad racional de la conciencia y la razón; que está en proceso de nacer mientras vive, y considera el regalo de la vida como la oportunidad más preciosa que se le ofrece.

Recordemos asimismo que esas metas de la salud mental no son ideales que haya que imponer a la persona, o que el hombre pueda alcanzar únicamente si vence a su "naturaleza" y sacrifica su "egoísmo innato". Por el contrario, la tendencia hacia la salud mental, hacia la felicidad, la armonía, el amor, la productividad, es inherente a todo ser humano que no sea un idiota mental o moral de nacimiento. Si se les da oportunidad, esas tendencias se afirman por sí mismas vigorosamente, como puede verse en incontables situaciones. Son precisas muchas constelaciones y circunstancias poderosas para pervertir y sofocar esa tendencia innata a la salud mental; y es cierto que, a lo largo de casi toda la historia conocida, ha causado esa perversión el uso del hombre por el hombre. Creer que dicha perversión es inherente al hombre, es como arrojar semillas en el suelo del desierto y pretender que no estaban destinadas a germinar.

¿Qué sociedad corresponde a esa meta de salud mental, y cuál debe ser la estructura de una sociedad mentalmente sana? Ante todo, una sociedad en que ningún hombre sea un medio para los fines de otro, sino que sea siempre y sin excepción un fin en sí mismo; por consiguiente, una sociedad en que nadie es usado, ni se usa a sí mismo, para fines que no sean los del despliegue de sus propias capacidades humanas, en que el hombre es el centro y están subordinadas a su desarrollo todas las actividades económicas y políticas. Una sociedad sana es aquella en

que cualidades como la avaricia, el espíritu explotador, el ansia de poseer y el narcisismo no encuentran oportunidad de ser usadas para obtener mayores ganancias materiales o para reforzar el prestigio personal; donde el obrar de acuerdo con la propia conciencia se considera cualidad fundamental y necesaria, y donde el oportunismo y la falta de principios se consideran antisociales; donde el individuo se interesa por las cuestiones sociales en tal grado, que se convierten en cuestiones personales, en que la relación con su prójimo no está separada de su relación en la esfera privada. Una sociedad mentalmente sana es, además, aquella que permite al hombre operar dentro de dimensiones manejables y observables y ser participante activo y responsable en la vida de la sociedad, así como dueño de su propia vida. Es aquella que fomenta la solidaridad humana y que no sólo permite, sino que estimula, a sus individuos a tratarse con amor; una sociedad sana estimula la actividad productiva de todo el mundo en su trabajo, fomenta el desarrollo de la razón, y permite al hombre dar expresión a sus necesidades internas en el arte y los ritos colectivos.

LA TRANSFORMACIÓN ECONÓMICA

A. El socialismo como problema

En el capítulo anterior hemos estudiado tres soluciones al problema actual de la locura: la del totalitarismo, la del supercapitalismo y la del socialismo. La solución totalitaria, ya sea de tipo fascista o stalinista, no puede, evidentemente, conducir más que a un desequilibrio y una deshumanización mayores; la solución del supercapitalismo no hace más que ahondar el estado patológico inherente al capitalismo; aumenta la enajenación del hombre y su automatización, y completa el proceso de convertirle en un servidor del ídolo de la producción. La única solución constructiva es la del socialismo, que tiende a una reorganización fundamental de nuestro régimen económico y social en el sentido de libertar al hombre de ser usado como un medio para fines ajenos a él, de crear un orden social en que la solidaridad humana, la razón y la productividad son fomentadas y no trabadas. Pero es indudable que las consecuencias del socialismo, donde hasta ahora se le ha practicado, han sido por lo menos desilusionadoras. ¿Cuáles son las razones de ese fracaso? ¿Cuáles son los objetivos y las metas de la reconstrucción social y eco-

nómica que pueden evitar ese fracaso y conducirnos a una sociedad sana?

Según el socialismo marxista, una sociedad socialista debe organizarse sobre dos premisas: la socialización de los medios de producción y distribución, y una economía centralizada y planificada. Marx y los primeros socialistas no dudaban que, si se alcanzaban esas dos metas, se seguirían automáticamente la emancipación de la enajenación para todos los hombres y una sociedad sin clases, de fraternidad y de justicia. Todo lo que se necesitaba para la transformación humana era, según pensaban, que la clase obrera tomara el poder político, ya por la fuerza o por los votos, socializara la industria y estableciera una economía planificada. La cuestión de si sus supuestos eran exactos no es ya una cuestión académica: Rusia ha hecho lo que los socialistas marxistas creían que era necesario hacer en la esfera económica. Si el régimen ruso demostró que, económicamente, una economía socializada y planificada puede funcionar eficazmente, también demostró que eso no es, de ningún modo, condición suficiente para crear una sociedad libre, fraternal y no enajenada. Por el contrario, demostró que la planificación centralizada puede hasta crear un grado de regimentación y autoritarismo mayor que el que pueda encontrarse en el capitalismo o en el fascismo. Pero el hecho de que se haya establecido en Rusia una economía socializada y planificada no significa que el régimen ruso sea la realización del socialismo tal como lo entendían Marx y Engels. Lo que significa es que Marx y Engels estaban equivocados al pensar que un cambio legal de la propiedad y una economía planificada bastaban para producir los cambios sociales y humanos que deseaban.

Si bien la socialización de los medios de producción combinada con una economía planificada eran las principales demandas del socialismo marxista, había otras que no fueron, en absoluto, realizadas en Rusia. Marx no postulaba la igualdad total de ingresos, pero pensaba en una marcada reducción de la desigualdad que existe en el capitalismo. La realidad es que la desigualdad de ingresos es mucho mayor en Rusia que en los Estados Unidos o Inglaterra. Otra idea marxista era que el socialismo llevaría al debilitamiento del estado y a la desaparición gradual de las clases sociales. La realidad es que el poder del estado y la diferencia entre las clases sociales son más grandes en Rusia que en cualquier país capitalista. Finalmente, el meollo de la concepción socialista de Marx era la idea de que el hombre y sus potencias emocionales e intelectuales eran la finalidad y la meta de la cul-

tura, que las cosas (capital) deben servir a la vida (el trabajo) y que la vida no debe subordinarse a las cosas muertas. El desprecio hacia el individuo y sus cualidades humanas es también mayor en Rusia que en cualquier país capitalista.

Pero no fue Rusia el único país que intentó llevar a la práctica los conceptos económicos del socialismo marxista. Hubo otro país que lo hizo, que es Inglaterra. Por notable paradoja, el Partido Laborista, que no se basa en la teoría marxista, siguió, en sus medidas prácticas, exactamente el camino del marxismo, según el cual la realización del socialismo se basa en la socialización de la industria. La diferencia con Rusia es bastante clara. El Partido Laborista inglés confió siempre en medios pacíficos para la realización de sus objetivos; su política no se basa en la fórmula del "todo o nada", hizo posible socializar la medicina, la banca, la industria siderúrgica, la minería, los ferrocarriles y la industria química, sin nacionalizar el resto de la industria inglesa. Pero si bien establecía una economía en que se mezclaban elementos socialistas con elementos capitalistas, no obstante, el medio principal para llegar al socialismo fue la socialización de los medios de producción.

Pero el experimento inglés, aunque menos radical en sus fracasos, también resultó desalentador. Por una parte, creó una buena cantidad de regimentación y burocratización que no lo hizo simpático a nadie interesado en el progreso de la libertad y la independencia humanas. Por otra parte, no realizó ninguna de las expectativas fundamentales del socialismo. Se vio claramente que para un obrero minero o metalúrgico inglés no había ninguna diferencia entre que los propietarios de la industria fuesen unos pocos miles, o hasta unos centenares de miles de individuos, como sucede en una compañía por acciones, o el estado. Sus salarios, sus derechos, y, cosa aún más importante, sus condiciones de trabajo, su papel en el proceso del trabajo, siguieron siendo esencialmente los mismos. Son pocas las ventajas logradas con la nacionalización que el obrero no hubiera podido conseguir mediante sus sindicatos en una economía puramente capitalista. Por lo demás, aunque las medidas del gobierno laborista no realizaron la principal finalidad del socialismo, sería ceguera desconocer el hecho de que el socialismo inglés ha producido cambios de la mayor importancia favorables a la vida del pueblo británico. Uno de ellos es la ampliación al campo de la salud del sistema de seguros sociales. Que nadie en la Gran Bretaña tema a la enfermedad como una catástrofe que puede deshacer su vida por completo (sin hablar de la posibilidad de

perderla por falta de adecuada asistencia médica), puede parecerle poco a un individuo de la clase media o de la clase alta de los Estados Unidos, que no encuentra dificultad para pagar la cuenta del médico y la hospitalización; pero, en realidad, es una mejora fundamental que puede compararse con el progreso que representó la implantación de la enseñanza pública. Además, también es cierto que la nacionalización de la industria, aun en la medida limitada en que se hizo en Inglaterra ($^1/_5$ aproximadamente de toda la industria), permitió al estado regular hasta cierto punto la economía total, regulación que aprovechó a toda la economía británica.

Pero, con todo respeto y consideración para las realizaciones del gobierno laborista, sus medidas no llevaron a la implantación del socialismo, si tomamos a éste en un sentido humano y no puramente económico. Y si alguien arguyera que el Partido Laborista no había hecho más que iniciar la realización de su programa, y que habría implantado el socialismo si hubiera estado en el poder tiempo bastante para terminar su obra, el argumento no es muy convincente. Aun imaginándonos la socialización de toda la industria pesada inglesa, puede uno ver una mayor seguridad, mayor prosperidad, y no tiene por qué temer que la nueva burocracia fuese más peligrosa para la libertad que la burocracia de la General Motors o de la General Electric; mas, a pesar de cuanto pudiera decirse sobre sus ventajas, esa socialización y planificación no serían el socialismo, si entendemos por socialismo una forma nueva de vida, una sociedad de solidaridad y confianza, en que el individuo se ha encontrado a sí mismo y se ha libertado de la enajenación inherente al régimen capitalista.

Las consecuencias terroríficas del comunismo soviético, por una parte, y los desilusionadores resultado del socialismo del Partido Laborista, por otra, han llevado a muchos socialistas demócratas a un estado de resignación y desesperanza. Algunos siguen creyendo aún en el socialismo, pero más por orgullo u obstinación que por convicción verdadera. Otros, ocupados en tareas mayores o menores dentro de uno de los partidos socialistas, no reflexionan demasiado y se sienten satisfechos con las actividades prácticas que tienen entre sus manos; y otros aún, que han perdido la fe en una renovación de la sociedad, consideran su tarea principal dirigir la cruzada contra el comunismo ruso; y mientras reiteran las acusaciones contra el comunismo, bien conocidas y aceptadas por todo el que no sea stalinista, se abstienen de toda crítica radical del capitalismo y de toda propuesta nueva

para la actuación del socialismo democrático. Dan la impresión de que todo marchará bien en el mundo sólo con que se le preservara de la amenaza comunista. Proceden como amantes desengañados que han perdido por completo la fe en el amor.

Como expresión sintomática del desaliento general entre los socialistas demócratas, cito las palabras siguientes de un artículo de R. H. S. Crossman, uno de los líderes más inteligentes y activos del ala izquierda del Partido Laborista: "Como vivimos en una época no de progreso constante hacia un capitalismo de bienestar universal —dice Crossman—, sino de revolución universal, es insensato suponer que la tarea del socialista consiste en asistir al mejoramiento gradual de la suerte material de la especie humana y a la ampliación gradual del área de la libertad humana. Las fuerzas de la historia presionan todas hacia el totalitarismo: en el bloque ruso, debido a la política deliberada del Kremlin; en el mundo libre, debido al crecimiento de la sociedad directorial y administrativa, a los efectos del rearme total y a la represión de las aspiraciones de las colonias. La tarea del socialismo no es ni acelerar esa revolución política ni oponerse a ella (lo que sería tan inútil como la oposición a la Revolución Industrial hace cien años), sino civilizarla." [1]

Me parece que el pesimismo de Crossman conduce a dos errores. Uno es suponer que pueda "civilizarse" el totalitarismo directorial o stalinista. Si por civilizado se entiende un régimen menos cruel que el de la dictadura stalinista, quizás tenga razón Crossman. Pero la versión del *Mundo feliz*, que descansa por completo sobre la sugestión y el condicionamiento, es tan inhumana y tan insana como la versión que da Orwell de *1984*. Ni una ni otra versión de una sociedad completamente enajenada puede ser humanizada. El otro error consiste en el pesimismo de Crossman en sí mismo. El socialismo, en sus auténticas aspiraciones humanas y morales, es aún la poderosa finalidad de muchos millones de hombres en todo el mundo, y las condiciones objetivas para el socialismo democrático humanista se dan más hoy que en el siglo XIX. Las razones de este supuesto están implícitas en el siguiente intento de esbozar algunas de las proposiciones para una transformación socialista de las esferas económica, política y cultural. Antes de seguir adelante, me gustaría dejar asentado, aunque apenas si es necesario, que mis proposiciones ni son nuevas ni pretenden ser exhaustivas, ni necesariamente correctas en todos sus detalles. Se formulan en la creencia de que es necesario

[1] R. H. S. Crossman, *New Fabian Essays*. Turnstile Press. Londres, 1953, p. 31.

dejar ya el estudio general de los principios para atender a los problemas prácticos que plantea la realización de esos principios. Mucho antes de haberse implantado la democracia política, los pensadores del siglo XVIII estudiaron planes de principios constitucionales destinados a demostrar que era posible —y cómo— la organización democrática del estado. El problema en el siglo XX es estudiar los modos y medios de pertrechar a la democracia política y transformarla en una sociedad verdaderamente humana. Las objeciones que suelen hacerse se basan en gran parte en el pesimismo y en la falta profunda de fe. Se pretende que los avances de la sociedad directorial y administrativa, y la manipulación del hombre que ella implica, no pueden contenerse a menos que volvamos al torno de hilar, porque la industria moderna necesita directores y autómatas. Otras objeciones se deben a la falta de imaginación; y otras más, al miedo hondamente enraizado de no recibir órdenes y de sentirse plenamente libre para vivir. Pero es absolutamente indudable que los problemas de la transformación social no son tan difíciles de resolver —ni teórica ni prácticamente— como los problemas técnicos que han resuelto nuestros químicos y nuestros físicos. Y tampoco puede dudarse que necesitamos un renacimiento humano más que los aeroplanos y la televisión. Una sola fracción de la razón y del sentido práctico empleados en las ciencias naturales, aplicada a los problemas humanos, permitiría proseguir la tarea de que se mostraron tan orgullosos nuestros antepasados del siglo XVIII.

B. El principio del socialismo comunitario

La importancia concedida por el marxismo a la socialización de los medios de producción se debió a la influencia del capitalismo del siglo XIX. Los derechos de posesion y de propiedad eran las categorías centrales de la economía capitalista, y Marx permaneció dentro de esa estructura de referencia cuando definió el socialismo como la inversión del régimen capitalista de propiedad, al pedir "la expropiación de los expropiadores". Aquí, como en su orientación hacia los factores políticos y no hacia los factores sociales, Marx y Engels fueron influidos por el espíritu burgués más que otras escuelas de ideología socialista, a las que interesaba la función del trabajador en el proceso del trabajo, sus relaciones sociales con los otros en la fábrica, y los efectos del método de trabajo sobre el carácter del trabajador.

El fracaso —como quizás también la popularidad— del socialismo marxista radica precisamente en esa sobrestimación bur-

guesa del derecho de propiedad y de los factores puramente económicos. Pero otras escuelas socialistas han sido mucho más conscientes de las fallas del marxismo y han formulado los objetivos del socialismo de manera mucho más adecuada. Los owenistas, los sindicalistas, los anarquistas y los socialistas gremiales estaban de acuerdo en su principal interés, que era la situación social y humana del trabajador en su trabajo y el tipo de sus relaciones con los compañeros de trabajo. (Por "trabajador" entiendo aquí, y en las páginas que siguen, a todo el que vive de su propio trabajo, sin ingresos adicionales procedentes del empleo de otros hombres.) El objetivo de todas esas formas diversas de socialismo, que llamamos "socialismo comunitario", era una organización industrial en que *todas las personas que trabajan serían participantes activos y responsables, en que el trabajo sería atractivo y tendría un sentido, en que el capital no emplearía trabajo, sino que el trabajo emplearía capital.* Daban importancia a la organización del trabajo y a las relaciones sociales entre los hombres, no primordialmente a la cuestión de la propiedad. Como haré ver más adelante, se advierte un notable regreso a esta actitud entre socialistas de todo el mundo que hace unos decenios creían que la forma pura de la doctrina marxista era *la* solución de todos los problemas. Para dar al lector una idea general de los principios de este tipo de ideología socialista comunitaria, que, a pesar de considerables diferencias, es común a los sindicalistas, los anarquistas y los socialistas gremiales, y también cada vez más a los socialistas marxistas, citaré los siguientes párrafos de Cole, quien dice:

"Fundamentalmente, la vieja insistencia en la libertad es acertada; fue dejada a un lado porque para ella la libertad consistía sólo en la autonomía política. El nuevo concepto de libertad debe ser más amplio. Debe abarcar la idea del hombre no sólo como ciudadano de un estado libre, sino como socio de una comunidad industrial. Al poner todo su empeño en el lado puramente material de la vida, el reformador burocrático ha llegado a creer en una sociedad formada por máquinas bien alimentadas, bien alojadas y bien vestidas, que trabajan para una máquina mayor: el estado. El individualista ha brindado a los hombres la alternativa entre la muerte por hambre y la esclavitud, so capa de libertad de acción. La verdadera libertad, que es la meta del socialismo nuevo, garantizará la libertad de acción y la inmunidad contra la presión económica al tratar al hombre como un ser humano, y no como un problema o como un dios.

"La libertad política por sí misma, en realidad, siempre es

ilusoria. Un hombre que vive en sujeción económica seis días, si no siete, de cada semana, no es libre simplemente por hacer una cruz en una candidatura electoral cada cinco años. Si la libertad ha de significar algo para el hombre corriente, debe abarcar la libertad industrial. Mientras los hombres que trabajan no se sientan miembros de una comunidad autónoma de trabajadores, serán esencialmente serviles, sea cualquiera el régimen político en que vivan. No basta con eliminar la degradante relación en que están los esclavos asalariados con un patrono individual. También el socialismo de estado mantiene al trabajador sometido a una tiranía no menos irritante por ser impersonal. El autogobierno en la industria no es meramente un suplemento de la libertad política, sino su precursor.

"El hombre en todas partes está encadenado, y no se romperán sus cadenas hasta que no sienta que es degradante estar hipotecado ya sea a un individuo o al estado. La enfermedad de la civilización no es tanto la pobreza material de los demás como el debilitamiento del espíritu de libertad y de confianza en sí mismo. La revolución que cambiará al mundo brotará, no de la benevolencia que produce la "reforma", sino de la voluntad de ser libre. Los hombres obrarán conjuntamente con la plena conciencia de su dependencia mutua; pero obrarán para sí mismos. No se les concederá la libertad desde arriba, la conquistarán por sí mismos.

"Los socialistas, pues, deben atraerse a los trabajadores no preguntando: '¿No es desagradable ser pobres, y no ayudaréis a elevar a los pobres?', sino diciendo: 'La pobreza no es sino la señal de la esclavitud del hombre: para evitarla, *tenéis* que dejar de trabajar para otros y creer en vosotros mismos.' Existirá esclavitud asalariada mientras haya un hombre o una institución que sea amo de hombres; acabará cuando los trabajadores aprendan a poner la libertad por encima de la comodidad. El hombre corriente se hará socialista no para conseguir 'un nivel mínimo de vida civilizada', sino porque se sentirá avergonzado de la esclavitud que los ciega a él y a sus compañeros, y porque se decidirá a poner fin a un sistema industrial que los hace esclavos.[2]

"Ante todo, pues, ¿cuál es el carácter del ideal hacia el cual deben tender los trabajadores? ¿Qué quiere decir ese 'control de la industria' que deben exigir los trabajadores? Puede resumirse en dos palabras: *intervención directa.* La tarea de dirigir realmente los negocios debe confiarse a los obreros que trabajan

[2] G. D. H. Cole y W. Mellor, *The Meaning of Industrial Freedom.* Geo. Allen and Unwin, Ltd., Londres, 1918, pp. 3-4.

en ellos. A ellos debe corresponder el ordenar la producción, la distribución y el cambio. Tienen que conquistar el autogobierno industrial, con derecho a elegir a sus propios jefes; deben conocer y dirigir todo el complicado mecanismo de la industria y el comercio; deben convertirse en agentes de la comunidad en la esfera económica." [3]

C. Objeciones sociopsicológicas

Antes de examinar las sugestiones prácticas para la realización del socialismo comunitario en una sociedad industrial, conviene que examinemos algunas de las principales objeciones a esas posibilidades. El primer tipo de objeciones se funda en la idea de la naturaleza del trabajo industrial, y las otras sobre la naturaleza del hombre y las motivaciones psicológicas del trabajo.

Precisamente en relación con todo cambio en la situación misma del trabajo, formulan las objeciones más radicales contra el socialismo comunitario muchos observadores reflexivos y bien intencionados. El trabajo industrial moderno —dice su argumentación— es, por su misma naturaleza, mecánico, carente de interés y enajenado. Se basa en un grado extremo de división del trabajo, y no puede nunca ocupar todo el interés y la atención del hombre. Todas las ideas encaminadas a hacer de nuevo interesante el trabajo y a darle un sentido son sueños realmente románticos, y si se les siguiera con más consecuencia y realismo lógicamente tendrían por consecuencia pedir el abondono de nuestro sistema de producción industrial y la vuelta al modo preindustrial de producción artesanal. Por el contrario —prosigue dicha argumentación—, la finalidad debe consistir en hacer el trabajo *más* falto de sentido y mecanizarlo *más*. Hemos visto una gran reducción de la jornada de trabajo en los cien años últimos, y no es ninguna expectativa fantástica una jornada de cuatro o hasta de dos horas en lo futuro. Estamos presenciando ahora mismo un cambio radical en los métodos de trabajo. El proceso del trabajo se divide en tantos pequeños componentes, que la tarea de cada obrero se automatiza y no exige su atención activa; así, puede permitirse fantasear y soñar despierto. Además, usamos máquinas cada vez más automáticas, que trabajan con sus propios "cerebros" en fábricas limpias, bien iluminadas y saludables, y el "trabajador" no tiene que hacer más que observar algún instrumento y mover una palanca de vez en cuando. Realmente, dicen

[3] *Ibid.*, p. 22.

los partidarios de este punto de vista, *lo que esperamos es la automatización total del trabajo:* el hombre trabajará unas pocas horas, el trabajo no será incómodo ni exigirá mucha atención, sino que más bien será una rutina inconsciente, como la de cepillarse los dientes, y el centro de gravedad pasará a las horas de asueto en la vida de todos los individuos.

El argumento parece convincente, y ¿quién puede decir que la fábrica totalmente automatizada y la desaparición de todo trabajo sucio e incómodo no sean las metas a las que se va aproximando nuestra evolución industrial? Pero hay algunas consideraciones que impiden que hagamos de la automatización del trabajo nuestra principal esperanza para tener una sociedad mentalmente sana.

En primer lugar, es por lo menos dudoso que la mecanización del trabajo tenga las consecuencias que se suponen en la argumentación citada. Hay muchas cosas que indican lo contrario. Así, por ejemplo, un estudio reciente y muy concienzudo entre los obreros de la industria del automóvil demuestra que les desagrada el trabajo en la medida en que encarna las características de la producción en masa, tales como la monotonía y el ritmo mecánico, u otras parecidas. Aunque a una gran mayoría le gustaba el trabajo por razones económicas (147 contra 7), a una mayoría todavía mayor (96 contra 1) le disgustaba por razón del contenido inmediato de la tarea.[4] La misma reacción se manifestaba también en la conducta de los obreros. "Los trabajadores cuyas tareas tienen una puntuación más alta como 'producción en masa' —es decir, que presentan las características de la producción en masa en una forma extrema— faltan al trabajo con más frecuencia que los trabajadores cuyas tareas tienen una puntuación más baja como producción en masa. Dejan el trabajo más obreros cuyas tareas tienen una puntuación más alta como producción en masa, que obreros cuyas tareas tienen una puntuación más baja en ese sentido." [5] También hay que preguntarse si la libertad para fantasear y soñar despierto que proporciona el trabajo mecanizado es un factor tan positivo y saludable como suponen la mayor parte de los psicólogos de la industria. En realidad, el soñar despierto es un síntoma de falta de relación

[4] Ch. R. Walker y R. H. Guest, *The Man on the Assembly Line.* Harvard University Press. Cambridge, Mass., 1952, pp. 142-3.

[5] *Ibid.*, p. 144. Las experiencias sobre ampliación de la tarea hechas por la I B.M. llevan a resultados análogos. Cuando un obrero hacía varias operaciones que antes se distribuían entre varios obreros, de suerte que tuviera la sensación de hacer una cosa completa y tener cierta relación con el producto del trabajo, la producción aumentaba y la fatiga disminuía.

con la realidad. No conforta ni descansa, es esencialmente una huida con todas las consecuencias negativas que acompañan a toda huida. Lo que los psicólogos de la industria describen con tan brillantes colores es en esencia la misma falta de concentración tan característica del hombre moderno en general. Uno hace tres cosas a la vez porque no hace ninguna de un modo concentrado. Es un gran error creer que es confortable hacer algo sin concentrarse en ello. Por el contrario, toda actividad concentrada, ya sea trabajo, juego o descanso (el descanso también es una actividad), es vigorizante, y toda actividad no concentrada es fatigosa. Todo el mundo puede comprobar la verdad de esta afirmación sólo con observarse un poco a sí mismo.

Pero aparte de todo eso, todavía pasarán muchas generaciones antes de que se alcance ese grado de automatización y de reducción de la jornada de trabajo, especialmente si pensamos no sólo en Europa y los Estados Unidos, sino también en Asia y África, que apenas si han iniciado su revolución industrial. ¿Va el hombre a seguir gastando, durante unos centenares de años todavía, casi todas sus energías en un trabajo sin sentido, esperando el tiempo en que el trabajo apenas si exigirá algún gasto de energía? ¿Qué será de él, entretanto? ¿No será cada vez más enajenado, y esto tanto en sus horas de asueto como en sus horas de trabajo? ¿No es la esperanza de un trabajo sin esfuerzo un sueño basado en la fantasía de la pereza y en la capacidad para oprimir un botón, fantasía más bien insana, sin más? ¿No es el trabajo una parte tan fundamental de la existencia humana, que nunca podrá reducirse, ni se reducirá, a una insignificancia casi total? ¿No es el modo de trabajar en sí mismo un elemento esencial en la formación del carácter de una persona? ¿No llevará el trabajo totalmente automatizado a una vida totalmente automatizada?

Aunque todas esas preguntas son otras tantas dudas relativas a la idealización del trabajo totalmente automatizado, debemos tratar ahora de las opiniones que niegan la posibilidad de que el trabajo pueda ser atrayente y tener un sentido, y en consecuencia, que verdaderamente pueda humanizarse. La argumentación es la siguiente: el trabajo en la fábrica moderna no produce, por su misma naturaleza, interés ni satisfacción; además, hay trabajos que no pueden dejar de hacerse y que son positivamente desagradables o repelentes. La participación activa del obrero en la dirección es incompatible con las exigencias de la industria moderna y nos llevaría al caos. Para actuar apropiadamente en este régimen, el hombre tiene que obedecer, que adaptarse a una organización sometida a una rutina. El hombre

es holgazán por naturaleza y nada propicio a asumir obligaciones; por lo tanto, hay que condicionarlo para que trabaje sin rozamientos y sin demasiada iniciativa ni espontaneidad.

Para tratar de estos argumentos convenientemente, hemos de permitirnos algunas especulaciones sobre el problema de la *indolencia* y el de las diversas *motivaciones del trabajo.*

Es sorprendente que psicólogos y profanos puedan sustentar aún la opinión de la indolencia natural del hombre, cuando tantos hechos observables la contradicen. *La indolencia, lejos de ser normal, es un síntoma de desarreglo mental.* En realidad, una de las formas peores de sufrimiento mental es el tedio, el no saber uno qué hacer de sí mismo, ni de su vida. Aunque no recibiera remuneración monetaria o de otra clase, el hombre estaría ansioso de emplear su energía en algo que tuviera sentido para él, porque no podría resistir el tedio que produce la inactividad.

Observemos a los niños: nunca están ociosos; con el estímulo más ligero, o aun sin él, siempre están ocupados en jugar, en hacer preguntas, en imaginar cuentos, sin otro incentivo que el placer de la actividad por sí misma. En el campo de la psicopatología vemos que la persona que no tiene interés en hacer nada está gravemente enferma y anda lejos de presentar el estado normal de la naturaleza humana. Hay información muy numerosa sobre los trabajadores en tiempos de paro forzoso, que sufren tanto o más por el obligado "descanso" como por las privaciones materiales. No son menos los informes que demuestran que para muchos individuos de más de sesenta y cinco años la necesidad de dejar de trabajar les produce profunda infelicidad y en muchos casos decaimiento y enfermedades.

Sin embargo, hay buenas razones para la creencia tan generalizada en la indolencia innata del hombre. La principal radica en el hecho de que el trabajo enajenado es aburrido e insatisfactorio, que se producen una tensión y una hostilidad grandes, las cuales conducen a la aversión al trabajo que uno hace y a todo lo relacionado con él. En consecuencia, hallamos que el ideal de muchas gentes es la holganza y el "no hacer nada". Así, la gente cree que la holganza es el estado "natural" de la mente, y no el síntoma de un estado patológico, resultante del trabajo sin sentido y enajenado. Al examinar las opiniones corrientes sobre la motivación del trabajo, se hace evidente que se basan en el concepto del trabajo enajenado y que, por lo tanto, sus conclusiones no tienen aplicación al trabajo atractivo y no enajenado.

La teoría convencional y más común es que el *dinero* constituye el principal incentivo para trabajar. Esa solución puede

tener dos sentidos diferentes: primero, que el miedo a morirse de hambre es el incentivo principal para trabajar; en este caso, el argumento es indudablemente cierto. Muchos tipos de trabajo no serían aceptados nunca a base del salario o de otras condiciones de trabajo, si el obrero no se hallara ante la alternativa de aceptar esas condiciones o morirse de hambre. En nuestra sociedad, el trabajo desagradable y humilde no se hace voluntariamente, sino porque la necesidad de ganarse la vida obliga a muchas personas a hacerlo.

Con la mayor frecuencia esta idea del incentivo del dinero se refiere al deseo de ganar *más* dinero como motivación para esforzarse más en el trabajo. Si el hombre no fuera tentado por la esperanza de una remuneración monetaria mayor —dice este argumento—, no trabajaría, o por lo menos trabajaría sin interés.

Aún existe esta convicción en la mayoría de los industriales y en muchos líderes de sindicatos. Así, por ejemplo, cincuenta directores de fábricas contestaron del modo siguiente a la pregunta relativa a lo más importante para aumentar la productividad del trabajador:

"Sólo el dinero, es la respuesta"	44 %
"El dinero es con mucho la cosa principal, pero hay que dar alguna importancia a cosas menos tangibles"	28 %
"El dinero es importante, pero más allá de cierto punto no producirá resultados"	28 %
	100 % [6]

En realidad, los patronos de todo el mundo son partidarios de planes basados en el incentivo del salario como el único medio de conseguir una mayor productividad del trabajador individual; ganancias mayores para los obreros y los patronos e, indirectamente, menos ausentismo, una vigilancia más fácil, etc. Los informes y estudios hechos por oficinas de empresas industriales y el gobierno "en general atestiguan la eficacia de los planes basados en el destajo para aumentar la productividad y alcanzar otros objetivos".[7] Parece que también los trabajadores creen que el destajo produce el mayor rendimiento por hombre. En un estudio realizado en 1949 por la Opinion Research Corporation, que abarcó a 1,021 trabajadores manuales que constituían una muestra nacional de empleados y de compañías manufactu-

[6] Véase el estudio citado en el Public Opinion Index for Industry de 1947, tomado de M. S. Viteles, *Motivation and Morale in Industry*. W. W. Norton & Company. Nueva York, 1953.

[7] *Ibid.*, p. 27.

reras, el 65 por ciento dijo que el destajo aumenta la producción, y sólo el 22 por ciento contestó que la paga por horas conseguía ese efecto. Pero interrogados acerca del método de paga que *preferían*, el 65 por ciento contestó que la paga por horas, y únicamente el 29 por ciento se mostró favorable al destajo. (La *proporción de la preferencia por la paga por horas fue de 74 a 20* en el caso de trabajadores por horas, pero aun tratándose de obreros que ya trabajaban a destajo, el 59 por ciento fue favorable a la paga por horas, contra el 36 por ciento, que se mostró partidario del destajo.)

Según Viteles, estos últimos datos revelan que "aunque el destajo es muy útil para aumentar la producción, por sí solo no resuelve el problema de conseguir la cooperación de los trabajadores. En determinadas circunstancias, puede intensificar ese problema." [8] Comparten esta opinión un número cada vez mayor de psicólogos de la industria y aun algunos industriales.

Pero el estudio de los incentivos monetarios sería incompleto si no tomáramos en cuenta el hecho de que el deseo de ganar más dinero es constantemente fomentado por la industria misma, que confía en el dinero como principal incentivo para trabajar. Mediante la publicidad, el sistema de ventas a plazos y otros muchos recursos, el ansia del individuo de comprar más cosas y más nuevas es estimulada hasta el punto de que rara vez puede tener dinero bastante para satisfacer esas "*necesidades*". Así, artificialmente estimulado por la industria, el incentivo monetario juega un papel mayor del que jugaría sin ese estímulo. Además, no es necesario decir que el incentivo monetario tiene que jugar papel importantísimo por cuanto que es el *único* incentivo, porque el proceso del trabajo es por sí mismo insatisfactorio y aburrido. Hay muchos ejemplos de casos en que la gente elige un trabajo con menor remuneración monetaria, sólo porque es más interesante por sí mismo.

Al lado del dinero, se consideran incentivos importantes para trabajar el *prestigio*, la *posición* y el *poder* que lo acompañan. No es necesario demostrar que el ansia de prestigio y de fuerza constituye hoy el incentivo más poderoso para trabajar entre las clases media y alta; en realidad, la importancia del dinero radica en gran parte en que representa prestigio, tanto por lo menos como seguridad y confort. Pero se desconoce con frecuencia el papel que la necesidad de prestigio juega también entre los obreros, los oficinistas y los primeros grados de la burocracia in-

[8] *Ibid.*, pp. 49-50.

dustrial y comercial. La placa del mozo del coche Pullman, del cajero del banco, etc., son cosas psicológicamente importantes para su sensación de importancia, como lo son el teléfono personal y la oficina más amplia para las jerarquías superiores. Esos factores de prestigio también juegan un papel entre los trabajadores de la industria.[9]

Dinero, prestigio y fuerza son hoy los incentivos principales para el sector más amplio de nuestra población: el sector empleado. Pero hay otras motivaciones: la satisfacción de crearse una *existencia económicamente independiente* y la ejecución de *un trabajo bien hecho*, cosas ambas que hacen el trabajo mucho más significativo y atrayente que la motivación del dinero y de la fuerza. Pero aunque en el siglo XIX y principios del XX la independencia económica y la pericia eran satisfacciones importantes para el hombre de negocios independiente; para el artesano y para el obrero muy especializado, el papel de tales motivaciones disminuye ahora rápidamente.

En relación con el aumento de personas empleadas, en contraste con el número de personas independientes, advertimos que a comienzos del siglo XIX las cuatro quintas partes aproximadamente de la población ocupada trabajaba para sí misma; hacia 1870 sólo pertenecía a este grupo la tercera parte, y en 1940 esta vieja clase media comprendía sólo la quinta parte de la población ocupada.

Este paso de trabajadores independientes a trabajadores empleados conduce por sí mismo a disminuir la satisfacción en el trabajo por las razones que ya hemos expuesto. La persona empleada trabaja, más que la independiente, en una posición enajenada. Ya gane un salario alto o un salario bajo, es un mero accesorio de la organización, y no un ser humano que hace algo para sí mismo.

Pero hay un factor que podría mitigar la enajenación del trabajo, y es la pericia que se necesita para hacerlo. Mas también aquí las cosas evolucionan en el sentido de disminuir la habilidad requerida y, por consiguiente, en el de aumentar la enajenación.

Entre los trabajadores de oficina se necesita cierto grado de pericia, pero el factor de "una personalidad agradable", hábil para venderse a sí misma, va ganando importancia sin cesar. Entre los trabajadores industriales, el viejo tipo de obrero hábil en muchos oficios cada vez pierde más importancia, comparado con el trabajador semiespecializado. En las fábricas Ford, a fines de

[9] Véase W. Williams, *Mainsprings of Men*. Charles Scribner's Sons. Nueva York, 1925, p. 56; citado por M. S. Viteles, *loc. cit.*, pp. 65 *ss.*

1948, el número de trabajadores que podía ser preparado en menos de dos semanas era del 75 al 80 por ciento de todo el personal obrero de la casa. De una escuela profesional de ésta, que tiene cursos para aprendices, sólo salían al año trescientos graduados, la mitad de los cuales entraban en otras fábricas. En una fábrica de baterías de Chicago, entre un centenar de mecánicos considerados como muy especializados, sólo hay quince que tengan conocimientos técnicos extensos; otros cuarenta y cinco están "especializados" sólo en el uso de una determinada máquina. En una de las fábricas de la Western Electric de Chicago, la preparación media de los trabajadores requiere de tres a cuatro semanas, y hasta seis meses para las tareas más delicadas y difíciles. El personal total de 6,400 empleados se componía en 1948 de unos 1,000 trabajadores de oficina, 5,000 trabajadores industriales y sólo 400 que pudieran considerarse especializados. En otras palabras, está técnicamente especializado menos del 10 por ciento de todo el personal. En una gran fábrica de dulces de Chicago, el 90 por ciento de los trabajadores sólo necesita un aprendizaje "sobre la marcha" que no requiere más de 48 horas.[10]

Hasta una industria como la relojera suiza, que se basaba en el trabajo de hombres muy preparados y hábiles, ha experimentado cambios radicales a este respecto. Aunque hay todavía muchas fábricas que producen de acuerdo con el principio tradicional de la artesanía, las grandes fábricas de relojes establecidas en el cantón de Soleura sólo tienen un pequeño porcentaje de obreros verdaderamente especializados.[11]

En resumen, la inmensa mayoría de la población trabaja en cosas que requieren poca pericia y casi sin oportunidades para desarrollar algún talento especial o para hacer algo que se distinga. Mientras los grupos directivos o profesionales tienen por lo menos un interés grande en hacer algo que sea más o menos personal, la inmensa mayoría vende su capacidad física, o una parte extraordinariamente pequeña de su capacidad intelectual, a un patrono que la emplea para tener ganancias que ella no comparte, en cosas en que no tiene interés, con el único objeto de ganarse la vida y satisfacer por alguna casualidad su anhelo de consumidor.

Disgusto, apatía, tedio, falta de alegría y de felicidad, una sensación de inutilidad y el vago sentimiento de que la vida no tiene sentido, son los resultados inevitables de esa situación. Este síndrome patológico socialmente modelado, puede no ser adver-

10 Estas cifras están tomadas de G. Friedmann, *loc. cit.*, pp. 152 *ss.*
11 Véase G. Friedmann, *loc. cit.*, pp. 319-20.

tido por las gentes; se le puede ocultar con una huida frenética hacia actividades evasivas, o con el ansia de tener más dinero, fuerza y prestigio. Mas el peso de estas últimas motivaciones es tan grande sólo porque la persona enajenada no puede dejar de buscar esas compensaciones de su vacuidad interior, no porque esos deseos sean los incentivos "naturales" o más importantes para trabajar.

¿Hay algún indicio empírico de que la mayor parte de la gente esté actualmente disgustada con su trabajo?

Al tratar de responder a esta pregunta, tenemos que distinguir entre lo que las gentes *piensan conscientemente* y lo que *sienten inconscientemente* acerca de su satisfacción. De la experiencia psicoanalítica resulta evidente que el sentimiento de infelicidad y disgusto puede ser profundamente reprimido; una persona puede sentirse conscientemente satisfecha, y sólo los sueños, alguna enfermedad psicosomática, los insomnios y otros muchos síntomas pueden manifestar la infelicidad subyacente. La tendencia a reprimir la insatisfacción y la infelicidad es vigorosamente apoyada por la idea, tan generalizada, de que el no sentirse satisfecho significa ser "un fracaso", un inadaptado, un incapaz, etc. (Así, por ejemplo, el número de personas que piensan conscientemente que están felizmente casados, y expresan con sinceridad esa creencia cuando responden a un cuestionario, es muchísimo mayor que el de las personas que realmente son felices en su matrimonio.)

Pero aun los mismos datos sobre la satisfacción *consciente* en el trabajo son expresivos.

En un estudio sobre la satisfacción en el trabajo realizado en escala nacional, manifestaron estar satisfechos con su trabajo y gozar con él el 85 % de los profesionales y los ejecutivos, el 64 % de los trabajadores de oficina y el 41 % de los trabajadores de fábrica. En otro estudio encontramos cifras similares: el 86 % de los profesionales, el 74 % de los directivos, el 42 % de los empleados de comercio, el 56 % de los trabajadores especializados y el 48 % de los semiespecializados, se manifestaron satisfechos.[12]

Vemos en esas cifras una discrepancia significativa entre los profesionales y los ejecutivos, de un lado, y los trabajadores y los oficinistas, de otro. Entre los primeros, sólo una minoría está insatisfecha; entre los últimos, lo están más de la mitad. Respecto de la población total, esto significa, en términos generales, que más de la mitad de la población total empleada está consciente-

[12] Véase C. W. Mills, *loc. cit.*, p. 229.

mente insatisfecha con su trabajo, y que no goza con él. Si atendemos a la insatisfacción inconsciente, el porcentaje sería bastante mayor. Tomando el 85 % de profesionales y directivos "satisfechos", tendríamos que ver cuántos de ellos sufren presión sanguínea alta, úlceras, insomnio, tensión nerviosa y fatiga debidos a causas psicológicas. Aunque acerca de esto no hay datos exactos, es indudable que, teniendo en cuenta esos síntomas, el número de personas verdaderamente satisfechas que disfrutan con su trabajo sería mucho menor que el que dan las cifras arriba citadas.

Por lo que respecta a los obreros y empleados de oficina, aun el porcentaje de personas *conscientemente* insatisfechas es notablemente alto, y sin duda es mucho más elevado el número de trabajadores y oficinistas *inconscientemente* insatisfechos. Así lo indican diversos estudios que revelan que las neurosis y las enfermedades psicogénicas son las principales causas de ausentismo (los cálculos sobre la presencia de síntomas neuróticos entre los obreros de fábrica señalan hasta un 50 %). La fatiga y el cambio frecuente de tarea son otros síntomas de insatisfacción y resentimiento.

El síntoma más importante desde el punto de vista económico y, en consecuencia, el mejor estudiado, es la tendencia, tan generalizada entre los trabajadores de fábrica, a no dar lo mejor de sí en el trabajo, o la "restricción del trabajo", como se le llama con frecuencia. En una encuesta dirigida por la Opinion Research Corporation en 1945, el 49 % de los trabajadores manuales interrogados contestó que "cuando un hombre hace una tarea en una fábrica, produce *todo lo que puede*", pero el 41 % respondió que *no hacían todo lo que podían*, sino únicamente el término medio de la producción corriente.[13 y 14]

[13] M. S. Viteles, *loc. cit.*, p. 61.

[14] Con el título de "The Decline of 'Economic' Man", Viteles llega a esta conclusión: "En general, los estudios del tipo arriba citado constantemente vienen en apoyo de las conclusiones a que llegó Mathewson, como resultado de observaciones en fábricas y de entrevistas con representantes de la dirección, y que son las siguientes:

"1. Las restricciones son una institución muy generalizada, hondamente atrincherada en los hábitos de trabajo de las clases laborantes norteamericanas.

"2. La dirección científica no ha sabido desarrollar el espíritu de confianza entre las partes del contrato de trabajo, que ha sido tan poderoso en crear buena voluntad entre las partes del contrato de ventas.

"3. El trabajo lento y las restricciones son problemas más importantes que el trabajo hecho rápidamente y mal. Los esfuerzos de los directores para hacer trabajar de prisa a los obreros han sido anulados por el ingenio de éstos para inventar procedimientos restrictivos.

"4. Los directores se han sentido tan contentos con los resultados generales de la

Vemos, pues, que existe mucha insatisfacción consciente, y mucha más aún inconsciente, con el tipo de trabajo que nuestra sociedad industrial ofrece a la mayor parte de sus individuos. Unos se esfuerzan por compensar su insatisfacción con una mezcla de incentivos monetarios y de prestigio, y es indudable que esos incentivos producen un considerable ardor para el trabajo, especialmente en los escalones medios y altos de la jerarquía de los negocios. Pero una cosa es que esos incentivos hagan trabajar a la gente, y otra cosa muy diferente que el modo de trabajar conduzca a la salud mental y a la felicidad. Los estudios sobre la motivación del trabajo por lo general sólo toman en cuenta el primer problema, a saber, si este o el otro incentivo aumentan la productividad *económica* del trabajador, pero no el segundo, o sea el de su productividad *humana*. Se ignora el hecho de que hay muchos incentivos que pueden mover a una persona a hacer algo, pero que al mismo tiempo son perjudiciales para su personalidad. Un individuo puede trabajar empeñosamente por miedo, o por una sensación interior de culpabilidad; la psicopatología nos ofrece muchos ejemplos de móviles neuróticos, que unas veces conducen a la sobreactividad y otras a la inactividad.

La mayoría de nosotros suponemos que el tipo de trabajo corriente en nuestra sociedad, a saber, el trabajo enajenado, es el único tipo existente, y que, por lo tanto, es natural la aversión al trabajo, y que, en consecuencia, los únicos incentivos para trabajar son el dinero, el prestigio y la fuerza. Si usáramos un poquito nuestra imaginación, reuniríamos una buena cantidad de pruebas de nuestras propias vidas, de la observación de los niños y de muchas situaciones en que difícilmente podemos dejar de hallarnos, con alguna frecuencia, que nos convencerían de que deseamos emplear nuestra energía en algo que tenga sentido, que nos conforte si lo hacemos, y que estamos perfectamente dispuestos a aceptar una autoridad racional si lo que hacemos tiene sentido.

Pero aun siendo verdad eso, muchas personas objetan que esa verdad nos sirve de muy poco. El trabajo industrial, mecaniza-

producción por hombre-hora, que sólo han prestado atención superficial a la aportación o falta de aportación de los trabajadores al aumento de rendimiento. Los intentos para conseguir el aumento de la producción se han distinguido por sus métodos tradicionales y anticientíficos, mientras que los trabajadores se han atenido a las prácticas consagradas de autoprotección que precedieron a los estudios sobre el tiempo necesario para hacer determinada tarea, a los planes de bonificación o pagos extras, y a otros procedimientos para estimular la capacidad de producción.

"5. Independientemente del grado en que el individuo pueda o no desear contribuir al trabajo de una jornada completa, sus experiencias reales le disuaden con frecuencia de desarrollar buenos hábitos de trabajo." (M. S. Viteles, *loc. cit.*, páginas 58-9.)

do, no puede, por su misma naturaleza, tener sentido, no puede producir ningún placer ni satisfacción, y no hay modo de cambiar estos hechos, a menos que renunciemos a nuestras conquistas técnicas. Para responder a esta objeción y pasar a examinar algunas ideas relativas al modo como podría tener sentido el trabajo moderno, deseo señalar dos aspectos diferentes del trabajo que importa mucho discernir para nuestro problema: la diferencia existente *entre el aspecto técnico y el aspecto social del trabajo.*

D. El interés y la participación como motivaciones

Si examinamos separadamente el aspecto técnico y el aspecto social de la situación de trabajo, vemos que muchos tipos de trabajo serían atrayentes por lo que afecta al aspecto técnico, siempre que fuera satisfactorio el aspecto social; por otra parte, hay tipos de trabajo cuyo aspecto técnico puede no ser interesante por su misma naturaleza, y, sin embargo, hacerlos significativos y atrayentes el aspecto social de la situación de trabajo.

Comenzando por el examen del primer caso, vemos que hay, por ejemplo, muchos individuos a quienes les gustaría sobremanera ser maquinistas ferroviarios. Pero aunque ser maquinistas ferroviarios es una de las profesiones mejor pagadas y más respetadas entre la clase obrera, no llena, sin embargo, las ambiciones de quienes aspiran a "algo mejor". Indudablemente, muchos directores de negocios hallarían más placer en ser maquinistas ferroviarios que en su propio trabajo, si el contexto social de su tarea fuese diferente. Veamos otro ejemplo: el de un camarero de restaurante. Este trabajo sería extraordinariamente atractivo para muchas personas, siempre que su prestigio social fuera diferente. Permite constantes relaciones interpersonales, y a las personas a quienes les gusta comer bien les agrada aconsejar a otras, servir agradablemente, etc. Muchos individuos hallarían mucho más placer en trabajar de camareros que en sentarse en su escritorio ante cifras insignificantes, si no fuera por la poca categoría social y los pequeños ingresos de aquel trabajo. A muchos otros les gustaría también el oficio de chófer, si no fuera por sus aspectos sociales y económicos negativos.

Suele decirse que hay ciertos tipos de trabajo que nadie querría hacer a no verse obligado por la necesidad económica, y se pone como ejemplo el trabajo de minero. Pero teniendo en cuenta la diversidad de las gentes y de sus fantasías conscientes e inconscientes, parece que habría un número considerable de personas para quienes trabajar bajo tierra y extraer sus riquezas tendría

gran atractivo si no fuera por las desventajas sociales y financieras de ese tipo de trabajo. Difícilmente habrá un tipo de trabajo que no atraiga a ciertos tipos de personalidades, siempre que, social y económicamente, estuviera libre de sus aspectos negativos.

Pero aun concediendo que las consideraciones precedentes sean correctas, es indudablemente cierto que gran parte del trabajo sumamente rutinizado que requiere la industria mecanizada no puede ser por sí mismo fuente de placer y de satisfacción. También aquí es importante la distinción entre el aspecto técnico y el aspecto social del trabajo. Aunque el aspecto técnico puede carecer, ciertamente, de interés, la situación total de trabajo puede ofrecer gran satisfacción.

He aquí algunos ejemplos que sirven de ilustración a este punto. Comparemos un ama de casa que cuida la vivienda y hace la cocina, con una criada a quien se paga para hacer exactamente lo mismo. Tanto para el ama de casa como para la sirviente, el trabajo es el mismo en sus aspectos técnicos, y no particularmente interesante. Sin embargo, tendrá una significación totalmente diferente para las dos y les ofrecerá satisfacciones muy distintas, siempre que pensemos en una mujer felizmente relacionada con su marido y sus hijos, y en una criada corriente que no siente la menor adhesión sentimental hacia su patrono. Para la primera, el trabajo no tendrá nada de penoso, pero sí lo tendrá para la última, y su única razón para hacerlo es que necesita el dinero que se le paga por ello. La causa de esta diferencia es obvia: aunque el trabajo es el mismo en sus aspectos técnicos, la situación de trabajo es absolutamente distinta. Para el ama de casa forma parte de su relación total con el marido y los hijos, y en este punto su trabajo tiene sentido. La sirviente no participa en la satisfacción de este aspecto social del trabajo.

Veamos otro ejemplo: el de un indio mexicano que vende sus artículos en el mercado. El aspecto técnico del trabajo, que consiste en esperar todo el día la llegada de clientes y en responder de vez en cuando a preguntas sobre el precio, etc., es tan tedioso y desagradable como el del trabajo de una vendedora en un almacén de "cinco y diez centavos". Hay, sin embargo, una diferencia esencial. Para el indio mexicano la situación de mercado es de intercambio humano rico y estimulante. Responde placenteramente a sus clientes, se interesa en hablar con ellos, y se sentiría defraudado si vendiera toda su mercancía en las primeras horas de la mañana y no tuviera más ocasión de gozar la satisfacción que brindan las relaciones humanas. Para la vendedora

del almacén de "cinco y diez centavos" la situación es totalmente distinta. Aunque no tiene que sonreír tanto como una vendedora mejor pagada de un almacén más elegante, su enajenación respecto del cliente es exactamente la misma. No hay verdadero intercambio humano. Funciona como una pieza de la maquinaria de ventas, teme ser despedida y está ansiosa de vender todo lo más posible. La situación de trabajo, como situación social, es inhumana, vacía y privada de todo género de satisfacciones. Es cierto, desde luego, que el indio vende sus propios productos o cosecha su propia ganancia, pero aun un pequeño comerciante independiente se aburrirá también si no transforma el aspecto social de la situación de trabajo en una situación humana.

Volviendo ahora a los estudios recientes en el campo de la psicología industrial, hallamos muchas pruebas de la importancia de la distinción entre el aspecto técnico y el aspecto social de la situación de trabajo, y también del efecto vivificador y estimulante de la participación activa y responsable del trabajador en su tarea.

Uno de los ejemplos más notables de que un trabajo técnicamente monótono puede ser interesante, si la situación de trabajo en conjunto permite un interés y una participación activos, es el experimento clásico realizado por Elton Mayo[15] en los talleres Hawthorne que tiene en Chicago la Western Electric Company. La operación escogida fue la de ensamblar bobinas de teléfono, trabajo que se considera tarea rutinaria y suele ser ejecutado por mujeres. En una habitación separada por un tabique de la gran sala de trabajo se colocó un banco corriente de ensamblar, con el equipo apropiado y con sitio para cinco trabajadoras; en total trabajaban en aquella habitación seis operarias, cinco en el banco y otra distribuyendo piezas a las encargadas del ensamblaje. Todas las mujeres eran trabajadoras experimentadas. Dos de ellas dejaron el trabajo dentro del primer año, y ocuparon sus puestos otras dos trabajadoras de igual pericia. En conjunto, el experimento duró cinco años, y fue dividido en varios períodos en los que se hicieron determinados cambios en las condiciones de trabajo. Sin entrar en los detalles de dichos cambios, baste decir que se adoptaron pausas de descanso en la mañana y en la tarde, que durante esas pausas se servían refrescos y que la jornada se dividía en dos partes por media hora de descanso. A

[15] Véase Elton Mayo, *The Human Problems of an Industrial Civilization*. The Macmillan Company, 2ª ed., Nueva York, 1946. También *Management and the Worker*, por F. J. Roethlisberger y W. J. Dickson, Harvard University Press, Cambridge, 10ª ed., 1950.

través de todos esos cambios, la producción de cada trabajadora aumentó considerablemente. Hasta aquí, todo va bien; nada más natural que suponer que el aumento de los períodos de descanso y algunas cosas para hacer que las trabajadoras "se sintieran mejor" eran las causas del aumento de su eficacia. Pero un nuevo arreglo en el duodécimo período experimental frustró esa expectativa y dio resultados sorprendentes. Durante tres meses aproximadamente se suprimieron, de acuerdo con las trabajadoras, los períodos de descanso, los refrescos especiales y otras mejoras, y el grupo volvió a las condiciones de trabajo de comienzos del experimento. Con gran sorpresa para todo el mundo, esto no tuvo por consecuencia la *disminución* de la producción, sino que, por el contrario, la producción diaria y semanal alcanzó un nivel más alto que en cualquier momento anterior. En el período siguiente volvieron a establecerse las antiguas concesiones, con la única excepción de que las muchachas llevaban sus alimentos y la empresa siguió dando el café para la refacción de media mañana. La producción siguió subiendo más. Y no sólo la producción. Cosa no menos importante es el hecho de que el índice de enfermedades entre las trabajadoras del experimento bajó un 80 % en relación con el índice general, y que entre ellas se establecieron nuevas relaciones sociales amistosas.

¿Cómo explicar el sorprendente resultado de que "el aumento incesante pareciera ignorar los cambios experimentales de su desarrollo ascendente"? [16] Si no fueron las pausas de descanso, el té, la menor jornada de trabajo, ¿qué fue lo que hizo que las obreras produjeran más, gozaran de mejor salud y fueran más amigas entre sí? La respuesta es obvia: aunque el aspecto *técnico* del trabajo monótono y sin interés seguía siendo el mismo, y aunque no fueron decisivas determinadas mejoras, como las pausas de descanso, el aspecto *social* de la situación total de trabajo había cambiado y había producido un cambio en la actitud de las trabajadoras. Se les informó del experimento y de las diversas fases del mismo, se escucharon, y con frecuencia se siguieron, sus indicaciones, y —cosa quizás la más importante— sabían que participaban en un experimento importante y de gran interés no sólo para ellas, sino para los trabajadores de toda la fábrica. Aunque al principio se mostraron "tímidas e inquietas, silenciosas y quizá un tanto desconfiadas sobre las intenciones de la compañía", después su actitud se señaló "por la confianza y la sinceridad". El grupo tuvo la sensación de participar en el trabajo,

[16] E. Mayo, *loc. cit.*, p. 63.

porque sabía lo que hacía y tenía una finalidad y un propósito, y podía influir por medio de sus indicaciones en el desarrollo del experimento.

Los sorprendentes resultados del experimento de Mayo revelan que la enfermedad, la fatiga y la baja producción resultante no se deben primordialmente al monótono aspecto *técnico* del trabajo, sino a la enajenación del trabajador respecto de la situación total de trabajo en sus aspectos sociales. Así que esa enajenación decreció en cierto grado por haber participado el trabajador en algo que tenía sentido para él y en lo cual tenía voz, toda su reacción psicológica al trabajo cambió, aunque técnicamente el tipo de trabajo seguía siendo el mismo.

El experimento de Mayo en Hawthorne fue seguido de numerosos proyectos de investigación tendientes a demostrar que el aspecto social de la situación de trabajo tiene una influencia decisiva en la actitud del trabajador, aun cuando el proceso del trabajo en su aspecto técnico siga siendo el mismo. Así, por ejemplo, Wyatt y sus asociados "...proporcionaron indicios relativos a otras características de la situación de trabajo, que afectan a la *voluntad de trabajar*. Demostraron que la variación del índice de trabajo en diferentes individuos depende del grupo predominante, o sea de la *atmósfera social*, es decir, de una influencia colectiva que constituía un fondo intangible y determinaba la naturaleza general de las reacciones a las condiciones de trabajo".[17] Así también, en un grupo de trabajo menos numeroso, la satisfacción subjetiva y la producción son más altas que en grupos mayores, aunque en las fábricas comparadas era casi idéntica la naturaleza del proceso del trabajo, y las condiciones materiales y los recursos para el bienestar de los obreros eran muy buenos y se parecían mucho.[18] La relación entre el tamaño y la moral del grupo fue también señalada en un estudio de Hewitt y Parfit realizado en una fábrica inglesa de tejidos.[19] Aquí, el "índice de ausencias" no debidas a enfermedad resultó, muy significativamente, mayor entre los trabajadores de talleres grandes que entre los de talleres pequeños, en que trabajan pocos obreros.[20] Un estudio anterior en la industria de aeroplanos, realizado durante

[17] Informe reseñado en el Public Opinion Index for Industry de 1947, tomado de *Motivation and Morale in Industry*, por M. S. Viteles, W. W. Norton & Company. Nueva York, 1953, p. 134.

[18] M. S. Viteles, *loc. cit.*, p. 138.

[19] D. Hewitt y J. Parfit sobre *Working Morale and Size of Group Occupational Psychology*, 1953.

[20] M. S. Viteles, *loc. cit.*, p. 139.

la segunda Guerra Mundial por Mayo y Lombard,[21] condujo a resultados bastante parecidos.

G. Friedmann ha subrayado de un modo especial el aspecto social de la situación de trabajo, en cuanto opuesta al aspecto puramente técnico. Como ejemplo de la diferencia existente entre esos dos aspectos, describe el "clima psicológico" que se produce con frecuencia entre los hombres que trabajan juntos en una correa de transporte. Entre el equipo de trabajo se crean vínculos e intereses personales, y la situación de trabajo en su aspecto total es mucho menos monótona de lo que le parece al extraño, que sólo toma en cuenta el aspecto técnico.[22]

Aunque los anteriores ejemplos de investigaciones en el campo de la psicología industrial[23] nos revelan los resultados de un grado aún pequeño de participación activa en la estructura de la organización industrial moderna, nos proporcionan nociones que son mucho más convincentes desde el punto de vista de las posibilidades de la transformación de nuestra organización industrial en relación con los informes sobre el *movimiento comunitario*, uno de los movimientos más significativos e interesantes que hoy tienen lugar en Europa.

Hay alrededor de unas cien Comunidades de Trabajo en Europa, principalmente en Francia, pero también en Bélgica, Suiza y Holanda. Unas son industriales y otras agrarias. Difieren entre sí en diversos aspectos; no obstante, los principios básicos son

[21] E. Mayo y G. F. F. Lombard, "Team Work and Labour Turnover in the Aircraft Industry of Southern California", Harvard Graduate School of Business, *Business Research Series Nº 32*, 1944.

[22] G. Friedmann, *loc. cit.*, Gallimard, París, 1950, p. 139. Véase también su *Machine et Humanisme*. Gallimard, París, 1946, pp. 329-30 y 390 *ss*.

[23] En la misma dirección van los experimentos sobre "ampliación de la tarea" hechos por I. B. M., cuya principal finalidad es hacer ver que el trabajador se siente más satisfecho si la extremada división del trabajo y la consiguiente falta de sentido de su trabajo se cambia por una operación que combina varias operaciones separadas hasta ahora en una sola con sentido. Además, la experiencia reseñada por Walker y Guest, que hallaron que los trabajadores de las fábricas de automóviles preferían un método de trabajo en que por lo menos pudieran *ver* las piezas que habían acabado ("banca") En un experimento hecho en una fábrica de la Harwood Manufacturing Co., los métodos democráticos y la facultad de tomar decisiones concedida a los trabajadores de un grupo experimental condujeron a un aumento de la producción del 14 % en dicho grupo. (Véase Viteles, *loc. cit.*, pp. 164-7.) Un estudio de P. French Jr. sobre los operadores de una máquina de coser registra un aumento del 18 % a consecuencia de una mayor participación de los obreros en planear el trabajo y en la adopción de decisiones. (J. R. P. French, "Field Experiments", en *Experiments in Social Process*, de J. G. Miller [dir.], The McGraw-Hill Book Co., Nueva York, 1950, pp. 83-8). El mismo principio se aplicó en Inglaterra durante la guerra, cuando los pilotos visitaban las fábricas para explicar a los obreros cómo se empleaban realmente sus productos en los combates.

suficientemente análogos para que la descripción proporcione una imagen suficiente de los rasgos esenciales de todas.[24]

Boimondau es una fábrica de cajas de relojes. En realidad, es una de las siete mayores fábricas de esa clase que hay en Francia. Fue fundada por Marcel Barbu. Tuvo éste que trabajar mucho a fin de ahorrar lo suficiente para tener una fábrica de su propiedad, donde estableció un consejo de fábrica y una tarifa de salarios aprobada por todos y que incluía la participación en las ganancias. Pero no era ese paternalismo ilustrado lo que Barbu deseaba. Después de la derrota de Francia en 1940, Barbu se propuso iniciar de verdad la liberación en que pensaba. Como no encontraba mecánicos en Valence, salió a la calle y habló con un barbero, con un salchichero, con un camarero, ninguno de los cuales era, prácticamente, un trabajador industrial especializado. "Los hombres tenían todos menos de treinta años. Se ofreció a enseñarles a hacer cajas de reloj, siempre que estuvieran de acuerdo en *buscar* con él una organización en que 'fuera abolida la diferencia entre patrono y obrero'. El caso era buscarla... El primer descubrimiento que hizo época fue que cada obrero tenía libertad para reclamar a los demás... Desde el primer momento, esta libertad completa de palabra entre ellos y con su patrono creó una alegre atmósfera de confianza.

"Pero no tardó en evidenciarse que 'el reclamarse libremente' producía discusiones y pérdida de tiempo para el trabajo, y así acordaron unánimemente dedicar un rato cada semana a una reunión informal, para allanar las diferencias y los conflictos.

"Pero como no se encaminaban precisamente a encontrar una organización económica mejor, sino un modo nuevo de vivir juntos, las discusiones estaban llamadas a llevar al descubrimiento de actitudes básicas. 'Muy pronto —dice Barbu— vimos la necesidad de encontrar una base común, o lo que llamamos desde entonces nuestra ética común.'

"Sin una base ética común, no había modo de trabajar juntos ni, por lo tanto, posibilidad de hacer nada. Encontrar una base ética común no era fácil, porque las dos docenas de trabajadores entonces empleados eran muy diferentes entre sí: católicos, protestantes, materialistas, humanistas, ateos, comunistas. Examinaron todos sus propias éticas individuales, es decir, no la que se les

[24] Sigo aquí una descripción de las Comunidades de Trabajo, hecha por Claire Huchet Bishop en *All Things Common*, Harper and Brothers, Nueva York, 1950. Considero este penetrante y meditado libro como uno de los más ilustrativos que tratan de los problemas psicológicos de la organización industrial y de las posibilidades para el futuro.

había enseñado de memoria o la convencionalmente aceptada, sino la que, por sus propias experiencias e ideas, juzgaron necesaria.

"Descubrieron que sus éticas individuales tenían ciertos puntos comunes. Tomaron esos puntos y los convirtieron en el mínimum común sobre el que estaban de acuerdo unánimemente. No era una declaración teórica y vaga. En su prefacio declararon:

" 'No hay peligro de que nuestro mínimum ético común sea una convención arbitraria, porque, para establecer sus puntos, nos basamos en las experiencias de la vida. Todos nuestros principios morales han sido practicados en la vida real, en la vida diaria, en la vida de todos. . .'

"Lo que habían redescubierto por sí mismos y paso a paso era la ética natural, el Decálogo,[25] que expresaron a su manera en los siguientes términos:

"Amarás a tu prójimo.
"No mataras.
"No tomarás los bienes de tu prójimo
"No mentirás.
"Cumplirás tus promesas.
"Te ganarás el pan con el sudor de tu frente.
"Respetarás a tu prójimo, a su persona, su libertad.
"Te respetarás a ti mismo.
"Lucharás ante todo contra ti mismo, contra todos los vicios que degradan al hombre, contra todas las pasiones que lo esclavizan y son nocivas para la vida social: orgullo, avaricia, lujuria, codicia, glotonería, ira, pereza.
"Mantendrás que hay bienes que valen más que la vida misma: la libertad, la dignidad humana, la verdad, la justicia. . ."

"Los hombres se comprometieron a hacer cuanto pudieran por practicar su mínimum ético común en su vida diaria. Se comprometieron a hacerlo el uno con el otro. Los que tenían una ética privada más exigente se comprometieron a vivir según sus creencias, pero admitieron que no tenían en absoluto derecho a invadir las libertades de los demás. En realidad, todos estuvieron de acuerdo en respetar plenamente las convicciones o la falta de convicciones de los otros, no en reírse nunca de ellas ni hacerlas objeto de burlas." [26]

El segundo descubrimiento que hizo el grupo fue que todos

[25] Menos el primer mandamiento, que se refiere al destino del hombre y no a la ética.

[26] C. H. Bishop, *loc. cit.*, pp. 5, 6, 7.

ansiaban instruirse. Resolvieron emplear en ello el tiempo que ahorraban en la producción. En tres meses, la productividad de su trabajo creció de tal manera, que podían ahorrar nueve horas en una semana de cuarenta y ocho. ¿Qué hicieron? Emplearon esas nueve horas en instruirse, y se les pagaron como horas normales de trabajo. Primero quisieron organizar un coro, después pulir su gramática francesa, después aprender a leer estados de cuentas de negocios. Inmediatamente se organizaron nuevos cursos, dados todos en la fábrica por los mejores maestros que pudieron encontrar y a quienes se pagaban los sueldos corrientes. Hubo cursos de ingeniería, de física, de literatura, de marxismo, de cristianismo, de baile, de canto y de básquetbol.

Su principio es: "No partimos de la fábrica, de la actividad técnica del hombre, sino del hombre mismo... En una Comunidad de Trabajo lo importante no es *ganar* conjuntamente, sino *trabajar juntos* para satisfacer una necesidad colectiva y personal." [27] La finalidad no es aumentar la productividad, ni salarios más altos, sino un nuevo estilo de vida que "lejos de abandonar las ventajas de la Revolución Industrial, se adapta a ellas".[28] He aquí los principios sobre los cuales están organizadas esta y otras Comunidades de Trabajo:

"1. Para vivir una vida humana, uno debe gozar de todo el fruto de su trabajo.
"2. Todo individuo debe poder instruirse.
"3. Todo individuo debe participar en un esfuerzo común dentro de un grupo profesional proporcionado a la capacidad del hombre (100 familias como máximum).
"4. Todo individuo ha de relacionarse activamente con el mundo en general.

"Al examinar estos requisitos, se advierte que equivalen a cambiar el centro del problema de la vida de hacer y adquirir 'cosas', a descubrir, fomentar y desarrollar relaciones humanas, de una civilización de objetos a una civilización de personas; mejor aún, a civilización de movimientos entre personas." [29]

En cuanto a pago, corresponde a lo que hace cada obrero, pero no sólo se tiene en cuenta el trabajo profesional, sino también "toda actividad humana que tenga valor para el grupo: un mecánico de primera clase que sabe tocar el violín, que es jovial y

[27] *Ibid.*, p. 12. (El subrayado es mío.)
[28] *Ibid.*, p. 13.
[29] *Ibid.*, p. 13.

tiene don de gentes, etc., tiene más valor para la comunidad que otro mecánico de la misma capacidad profesional pero de mal carácter, soltero, etc." [30] Por término medio, todos los trabajadores ganan del 10 al 20 % más de lo que ganarían con los salarios sindicales, sin contar todas las ventajas especiales.

La Comunidad de Trabajo adquirió una granja de 235 acres en la que todo el mundo, incluidas las mujeres, trabaja tres períodos de diez días al año. Como todo el mundo tiene un mes de vacaciones, eso quiere decir que en la fábrica sólo trabaja diez meses al año. Esto tiene por fundamento no sólo el amor del francés al campo, sino también la convicción de que ningún hombre debiera divorciarse por completo del suelo.

Sumamente interesante es la solución que encontraron para combinar la centralización y la descentralización de suerte que se evite el peligro del caos y al mismo tiempo cada individuo de la comunidad sea un participante activo y responsable en la vida de la fábrica y de la comunidad. Vemos aquí cómo el mismo tipo de ideas y de observaciones que condujo a la formulación de las teorías básicas del estado democrático moderno en los siglos XVIII y XIX (división de poderes, sistema de frenos y contrapesos, etc.), se aplicó a la organización de una empresa industrial.

"El poder supremo reside en la *Asamblea General,* que se reúne dos veces al año. Únicamente las decisiones tomadas por unanimidad obligan a los compañeros (miembros).

"La Asamblea General elige un *Jefe de Comunidad.* Tiene que ser votado unánimemente. El jefe no sólo es el más calificado técnicamente, como debe serlo un director, sino que es también 'el hombre que sirve de ejemplo, que educa, que ama, que es desinteresado, que es servicial. Obedecer a un llamado jefe que no tuviera esas cualidades, sería cobardía'.

"El jefe tiene todo el poder ejecutivo durante tres años. Al terminar ese período, quizás vuelva a su máquina.

"El jefe tiene el derecho del veto contra la Asamblea General. Si ésta no quiere rendirse, ha de solicitarse un voto de confianza. Si no se concede la confianza por unanimidad, el jefe puede recabar de nuevo la opinión de la Asamblea General o dimitir.

"La Asamblea General elige los individuos del *Consejo General,* cuya misión es aconsejar al jefe de la comunidad. Sus miembros son elegidos por un año. El Consejo General se reúne cada cuatro meses por lo menos. Lo forman siete individuos,

[30] *Ibid.,* p. 14.

además de los jefes de los departamentos. Todas las decisiones han de tomarse por unanimidad.

"Dentro del Consejo General, la sección de directores y ocho individuos (dos de ellos mujeres), más el jefe de la comunidad, forman el *Consejo Directivo,* que se reúne semanalmente.

"Todos los cargos responsables de la comunidad, incluidos los de directores y capataces de sección, se obtienen mediante nombramiento de 'doble confianza', es decir, que el individuo es propuesto por los trabajadores de una categoría y unánimemente aceptado por los de la otra. En general, pero no siempre, propone los candidatos la categoría superior, y la inferior los acepta o los rechaza. Esto, dicen los compañeros, evita la demagogia y el autoritarismo.

"Todos los miembros se reúnen una vez a la semana en una *Asamblea de Contacto,* la cual, como su nombre indica, tiene por finalidad mantener a todo el mundo al corriente de lo que ocurre en la comunidad y poner en contacto a todos los individuos entre sí." [31]

Rasgo particularmente importante de la comunidad son los *Grupos de Vecinos,* que se reúnen periódicamente. "Un Grupo de Vecinos es el organismo más pequeño de la comunidad. Cinco o seis familias que no viven demasiado distantes unas de otras se reúnen por la noche, después de cenar, bajo la dirección de un jefe de Grupo de Vecinos, elegido de acuerdo con el principio antes mencionado.

"En cierto sentido, el Grupo de Vecinos es la unidad más importante de la comunidad. Es 'levadura' y 'palanca'. Debe reunirse en el hogar de una de las familias, y no en otra parte. Allí, mientras se toma café, se discuten conjuntamente todas las cuestiones. Se redactan minutas de las reuniones y se le envían al Jefe de Comunidad, que resume todas las minutas de todos los grupos, a cuyas preguntas contestan después los encargados de los diferentes departamentos. De ese modo, los Grupos de Vecinos no sólo hacen preguntas, sino que manifiestan los motivos de descontento o formulan sugestiones. Es también, desde luego, en los Grupos de Vecinos, donde la gente se conoce mejor entre sí y se ayuda una a otra." [32]

Otra característica de la comunidad es el *Tribunal.* Lo elige la Asamblea General y su misión es fallar en los conflictos que surgen entre dos departamentos, o entre un departamento y un individuo; si el Jefe de Comunidad no puede resolverlo, lo hacen

[31] *Ibid.*, pp. 17, 18.
[32] *Ibid.*, pp. 18, 19.

los ocho miembros del Tribunal (por votación unánime, como de costumbre). No hay un cuerpo legal, y el veredicto se basa en la constitución de la comunidad, en el mínimum ético común y en el buen sentido.

En Boimondau hay dos sectores principales: el sector social y el sector industrial. Este último tiene la siguiente estructura:

"Los hombres —un máximum de 10— forman equipos técnicos.

"Varios equipos forman una sección, un taller.

"Varias secciones forman un servicio.

"Los miembros de los equipos son responsables mancomunadamente ante la sección, y varias secciones ante el servicio." [33]

El departamento social interviene en todas las actividades no técnicas. "Todos los miembros, incluidas las mujeres, deben fomentar su desenvolvimiento espiritual, intelectual, artístico y físico. A este respecto, es instructiva la lectura de *Le Lien*, revista mensual de Boimondau, que contiene informaciones y comentarios sobre toda clase de cosas: partidos de fútbol (contra equipos de fuera de la comunidad), exposiciones de fotografías, visitas a exposiciones artísticas, recetas de cocina, reuniones internacionales, revistas de conciertos como los del Cuarteto Loewenguth, críticas de películas, conferencias sobre marxismo, puntuaciones de básquetbol, informes sobre los días de trabajo en la granja, reseñas de lo que los Estados Unidos pueden enseñar, trozos de Santo Tomás de Aquino sobre el dinero, revistas de libros como *Pleasant Valley* de Louis Bromfield y *Las manos sucias* de Sartre, etc. Lo impregna todo un alegre espíritu de buena voluntad. *Le Lien* es un retrato imparcial de gentes que han dicho 'sí' a la vida, y ello con un máximum de consciencia.

"Hay 28 secciones, pero constantemente se crean otras nuevas.

"(Grupos mencionados en orden de su importancia numérica.)

"1. Sección espiritual:
Grupo católico.
Grupo humanista.
Grupo materialista.
Grupo protestante.

"2. Sección intelectual:
Grupo de conocimientos generales.
Grupo de instrucción cívica.
Grupo de biblioteca.

[33] *Ibid.*, p. 23.

"3. Sección artística:
Grupo de teatro.
Grupo de canto.
Grupo de decoración interior.
Grupo de fotografía.
"4. Sección de vida comunitaria:
Grupo cooperativo.
Grupo de fiestas y reuniones.
Grupo de cine.
Grupo de ocios o vacaciones.
"5. Sección de ayuda mutua:
Grupo de solidaridad.
Grupo de cuidado del hogar.
Grupo de encuadernación de libros.
"6. Sección de familias:
Grupo de cuidado de los niños.
Grupo de educación.
Grupo de vida social.
"7. Sección sanitaria:
Dos enfermeras tituladas.
Una enfermera práctica para información general.
Tres enfermeras visitadoras.
"8. Sección deportiva:
Equipo de básquetbol (masculino).
Equipo de básquetbol (femenino).
Equipo de carreras a campo traviesa.
Equipo de fútbol.
Equipo de volibol.
Equipo de cultura física (masculino).
Equipo de cultura física (femenino).
"9. Grupo de prensa." [34]

Quizá algunas palabras de los individuos de la Comunidad den una idea del espíritu y la práctica de la Comunidad de Trabajo, mejor que cualquier definición:

"Un miembro sindical escribe:

"Fui delegado de taller en 1936, detenido en 1940 y enviado a Buchenwald. Durante veinte años conocí muchas empresas capitalistas... En la Comunidad de Trabajo la producción no es la finalidad de la vida, sino un medio... No me atrevía a esperar resultados tan grandes y completos durante mi generación.

[34] *Ibid.*, p. 35.

"Un comunista escribe:

"Como miembro del Partido Comunista Francés, y para evitar malas interpretaciones, declaro que estoy enteramente satisfecho de mi trabajo y de mi vida comunitaria; mis opiniones políticas son respetadas, y se han convertido en realidad mi libertad absoluta y mi ideal de vida.

"Un materialista escribe:

"Como ateo y materialista, considero que uno de los valores humanos más hermosos es la tolerancia y el respeto a las opiniones religiosas y filosóficas. Por esa razón me siento particularmente a gusto en nuestra Comunidad de Trabajo. No sólo están intactas mi libertad de pensamiento y de expresión, sino que en la Comunidad encuentro los medios materiales y el tiempo necesario para un estudio más profundo de mis convicciones filosóficas.

"Un católico escribe:

"He estado en la Comunidad cuatro años. Pertenezco al grupo católico. Como todos los cristianos, me esfuerzo en organizar una sociedad en que sean respetadas la libertad y la dignidad del ser humano... Declaro, en nombre de todo el grupo católico, que la Comunidad de Trabajo es el tipo de sociedad que puede desear un cristiano. Allí, todo el mundo es libre y respetado, y todo le induce a mejorarse y a buscar la verdad. Si exteriormente esa sociedad no puede llamarse cristiana, es cristiana de hecho. Cristo nos dio la señal por la que es posible reconocerse a sí mismo: y nosotros nos amamos los unos a los otros.

"Un protestante escribe:

"Nosotros, los protestantes de la Comunidad, declaramos que esta revolución de la sociedad es la solución que permite a todos los hombres hallar libremente su satisfacción del modo que han elegido, y ello sin ningún conflicto con sus compañeros materialistas o católicos... La Comunidad, formada por hombres que se aman entre sí, satisface nuestros deseos de ver a los hombres vivir en armonía y saber por qué quieren vivir.

"Un humanista escribe:

"Tenía 15 años cuando salí de la escuela, y había dejado la iglesia a los 11, después de hacer la primera comunión. Había adelantado algo en mi instrucción, pero el problema espiritual era totalmente ajeno a mi alma. Era indiferente como la inmensa mayoría. A los 22 años entré en la Comunidad. Inmediatamente encontré allí un ambiente de estudio y de trabajo como no había visto en ninguna otra parte. Primero me sentí atraído por el lado social de la Comunidad, y sólo más tarde comprendí cuál

podía ser el valor humano. Después redescubrí el lado espiritual y moral que hay en el hombre y que yo había perdido a los 11 años... Pertenezco al grupo humanista, porque no veo el problema como los cristianos o los materialistas. Amo a nuestra Comunidad porque mediante ella pueden ser despertadas, satisfechas y desarrolladas todas las aspiraciones profundas que hay en cada uno de nosotros, de modo que podemos transformarnos de individuos en hombres." [35]

Los principios de las demás Comunidades, ya sean agrícolas o industriales, se parecen a los de Boimondau. He aquí unas declaraciones del Código de los Talleres R. G., Comunidad de Trabajo que fabrica marcos para cuadros, citadas por la autora del *All Things Common:*

"Nuestra Comunidad de Trabajo no es una forma nueva de empresa ni una reforma para armonizar las relaciones entre capital y trabajo.

"Es un modo nuevo de vivir en el que el hombre hallará su satisfacción y en el que todos los problemas se resuelven en relación con el hombre todo. Así, pues, está en oposición con la sociedad actual, donde no interesan más que las soluciones para uno solo o para unos pocos.

"...la consecuencia de la moral burguesa y del sistema capitalista es una especialización de las actividades del hombre en tal grado, que el hombre vive en miseria moral, en miseria física, en miseria intelectual, o en miseria material.

"Muchas veces, en la clase trabajadora, los hombres sufren esas cuatro clases de miseria a la vez, y, en esas circunstancias, es una mentira hablar de libertad, igualdad y fraternidad.

"El fin de la Comunidad de Trabajo es hacer posible el pleno desenvolvimiento del hombre.

"Los compañeros de los R. G. declaran que eso es posible sólo en una atmósfera de libertad, igualdad y fraternidad.

"Pero hay que reconocer que, con mucha frecuencia, esas tres palabras no sugieren a la mente más que la inscripción de las monedas o de las fachadas de los edificios públicos.

"LIBERTAD

"Un hombre no puede ser verdaderamente libre, sino con tres condiciones:

"Libertad económica.

"Libertad intelectual.

"Libertad moral.

[35] *Ibid.*, pp. 35-37.

"*Libertad económica.* El hombre tiene un derecho inalienable al trabajo. Tiene que tener derecho absoluto al fruto de su trabajo, al que no puede renunciar si no es libremente.

"Esta concepción se opone a la propiedad privada de los medios colectivos de producción y a la reproducción de dinero con dinero, lo que hace posible la explotación del hombre por el hombre.

"Declaramos asimismo que por 'trabajo' debieran entenderse todas las cosas de valor que el hombre aporta a la sociedad.

"*Libertad intelectual.* El hombre sólo es libre si puede elegir. Puede elegir únicamente si sabe lo suficiente para comparar.

"*Libertad moral.* El hombre no puede ser realmente libre si es esclavo de sus pasiones. Sólo puede ser libre si tiene un ideal y una actitud filosófica, que le hacen posible tener una actividad coherente en la vida.

"No puede, con el pretexto de acelerar su liberación económica o intelectual, usar medios contrarios a la ética de la comunidad.

"Finalmente, la libertad moral no significa libertinaje. Sería fácil demostrar que la libertad moral sólo puede encontrarse en la observancia estricta de la ética del grupo libremente aceptada.

"FRATERNIDAD

"El hombre sólo puede florecer en sociedad. El egoísmo es un modo peligroso y no duradero de ayudarse a sí mismo. El hombre no puede separar sus verdaderos intereses de los de la sociedad. Sólo puede ayudarse a sí mismo ayudando a la sociedad.

"Debe darse cuenta de que sus propias inclinaciones le hacen encontrar el mayor goce en sus relaciones con los demás.

"La solidaridad no sólo es un deber, es una satisfacción y la mejor garantía de seguridad.

"La fraternidad conduce a la tolerancia mutua y a la determinación de no separarse nunca. Esto hace posible tomar todas las decisiones por unanimidad sobre un mínimum común.

"IGUALDAD

"Condenamos a quienes declaran demagógicamente que todos los hombres son iguales. Podemos ver que no todos los hombres tienen el mismo valor.

"Para nosotros igualdad de derechos significa poner a disposición de todo el mundo los medios para que pueda desenvolverse plenamente.

"Así, pues, sustituimos la jerarquía convencional o hereditaria por una jerarquía de valor personal." [36]

[36] *Ibid.*, pp. 134-7.

Resumiendo los puntos más notables de los principios de esas comunidades, quiero mencionar los siguientes:

1. Las Comunidades de Trabajo emplean todas las técnicas industriales modernas y evitan la tendencia a volver a la producción de tipo artesanal.
2. Han ideado un sistema en el que la participación activa de todos no se opone a una dirección suficientemente centralizada; la autoridad irracional ha sido reemplazada por la autoridad racional.
3. La importancia concedida a la práctica de la vida se opone a las diferencias ideológicas. Esa importancia permite a hombres de las más diversas y contradictorias convicciones vivir juntos con hermandad y tolerancia, sin peligro de verse obligados a seguir la "opinión correcta" proclamada por la comunidad.
4. Integración de las actividades profesionales, sociales y culturales. Aunque el trabajo no sea atrayente técnicamente, está lleno de sentido y de atracción en su aspecto social. La actividad artística y científica forma parte integral de la situación total.
5. Se ha superado la situación de enajenación, el trabajo se ha convertido en una expresión significativa de la energía humana, y la solidaridad se ha establecido sin restringir la libertad y sin el peligro de la conformidad.

Aunque muchas de las realizaciones y de los principios de las Comunidades puedan ser discutibles, parece, sin embargo, que tenemos aquí uno de los ejemplos empíricos más convincentes de vida productiva y de posibilidades que por lo general se consideran fantásticas desde el punto de vista de nuestra vida actual en el capitalismo.[37]

Las Comunidades que hemos descrito hasta ahora no son, desde luego, los únicos ejemplos de la posibilidad de vida comunitaria. Ya pensemos en las comunidades de Owen, o en las de

[37] Deben mencionarse los esfuerzos de A. Olivetti en Italia para crear un movimiento comunitario. Como jefe de la mayor fábrica italiana de máquinas de escribir, no sólo ha organizado su fábrica de acuerdo con los principios más inteligentes que pueden encontrarse en cualquier parte, sino que ha formulado todo un sistema para la organización de la sociedad como una federación de comunidades basada en principios en parte cristianos y en parte socialistas. (Véase su *L'Ordine Politico delle Comunità*. Roma, 1946.) Olivetti empezó también a fundar centros de comunidad en varias ciudades italianas; no obstante, la principal diferencia con las comunidades mencionadas hasta ahora, es que, por una parte, su fábrica no se ha transformado en Comunidad de Trabajo ni puede serlo, manifiestamente, porque Olivetti no es el único propietario, y además porque Olivetti ha formulado planes específicos para la organización de la sociedad en general, dando, en consecuencia, al cuadro específico de la estructura social y política mayor importancia de la que le concede el movimiento comunitario.

los menonitas o los huteritas,[38] así como en las colonias agrícolas del Estado de Israel, todas contribuyen a hacernos conocer las posibilidades de un nuevo estilo de vida. Nos hacen ver, igualmente, que la mayor parte de esos experimentos comunitarios los realizan hombres de inteligencia muy despierta y de sentido extraordinariamente práctico. No son, de ningún modo, los soñadores que suponen nuestros llamados realistas; por el contrario, en su mayor parte son más realistas y tienen más imaginación que nuestros formalistas directores de negocios. Ha habido, indudablemente, muchas insuficiencias en los principios y la práctica de esos experimentos, que deben reconocerse a fin de evitarlas. Es indudable también que el siglo XIX, con su fe inconmovible en los efectos saludables de la competencia industrial, fue menos propicio para el éxito de esas colonias, de lo que lo será la segunda mitad del siglo XX. Pero la actitud despectiva que implica la inutilidad y la falta de realismo de todos esos experimentos no es más razonable que la primera reacción popular ante las posibilidades de viajar en ferrocarril y después en aeroplano. Es, esencialmente, un síntoma de pereza mental y de la convicción que le es inherente de que lo que no ha sido, no puede ser y no será.

E. Sugestiones prácticas

La cuestión está en si pueden crearse para toda nuestra sociedad condiciones análogas a las creadas por los comunitarios. La finalidad, entonces, consistiría en crear una situación de trabajo en que el hombre dedique su tiempo y su energía a algo que tenga sentido para él, en que sepa lo que hace, influya en lo que se está haciendo y se sienta unido a sus semejantes antes que separado de ellos. Esto implica que la situación de trabajo ha vuelto a ser concreta; que los trabajadores están organizados en grupos lo bastante reducidos para permitir al individuo relacionarse con el grupo como seres humanos reales y concretos, aunque la fábrica en su totalidad tenga muchos miles de trabajadores. Esto significa que se han encontrado métodos para combinar la centralización y la descentralización que permiten la participación activa y la responsabilidad de todo el mundo, y que al mismo tiempo crean una dirección unificada en el grado necesario.

¿Cómo puede hacerse esto?

[38] Véase el artículo de C. Kratu, J. W. Fretz y R. Kreider titulado "Altruism in Mennonite Life", en *Form and Techniques of Altruistic and Spiritual Growth*, editado por P. A. Sorokin, The Beacon Press. Boston, 1954.

La primera condición para una participación activa del trabajador es que esté bien informado no sólo acerca de su propio trabajo, sino acerca de lo que hace la empresa en su conjunto. Ese conocimiento es conocimiento técnico del proceso del trabajo. Un trabajador quizás no tiene que hacer más que un movimiento especial en la correa de transporte, y para eso basta que se haya preparado durante dos días o dos semanas; pero su actitud total hacia el trabajo sería diferente si supiera más de todos los problemas que implica la producción del artículo acabado. Ese conocimiento técnico puede adquirirse en primer lugar asistiendo a una escuela industrial, simultáneamente con los primeros años de trabajo en la fábrica. Puede adquirirse, además, asistiendo constantemente a cursos técnicos y científicos dados a todos los obreros de la fábrica, aun a costa de tiempo restado a la jornada.[39] Si el procedimiento técnico empleado en la fábrica es objeto de interés y de conocimiento para el trabajador, si su propia actividad mental es estimulada con ese conocimiento, hasta el mismo trabajo técnico monótono que tiene que hacer tomará otro aspecto. Además del conocimiento técnico acerca del proceso industrial, es necesario otro: el de la función económica de la empresa en que trabaja y sus relaciones con las necesidades económicas y los problemas de la comunidad en general. Asistiendo a una escuela industrial durante los primeros años de su trabajo y proporcionándole constantemente información relativa al proceso económico en que participa la empresa, el obrero puede adquirir un conocimiento verdadero de su función dentro de la economía nacional y mundial.

Aunque ese conocimiento del proceso del trabajo y del funcionamiento del conjunto de la empresa sea muy importante técnica y económicamente, no es bastante. El conocimiento y el interés teórico se estancan si no hay modo de llevarlos a la práctica. El obrero puede convertirse en un participante activo, interesado y responsable, únicamente si puede influir en las decisiones que afectan a su situación individual de trabajo y a toda la empresa. Sólo se vencerá su enajenación del trabajo si no es empleado por el capital, si no se le limita a recibir órdenes, si se convierte en un *sujeto responsable que emplea capital.* Lo principal aquí no es *la propiedad de los medios de producción*, sino *la participación en la dirección y en las decisiones que se adopten.* Como en la esfera política, el problema está aquí en evitar el

[39] Ya hacen esto, como primer paso en esa dirección, algunas de las grandes empresas industriales. Los comunitarios han hecho ver que durante las horas de trabajo no sólo puede darse enseñanza técnica, sino enseñanza de otras muchas clases.

peligro de una situación anárquica, sin una planificación y una dirección centrales; pero no es inevitable la alternativa entre una dirección autoritaria centralizada y una dirección sin plan ni coordinación ejercida por los trabajadores. La solución está en combinar la centralización y la descentralización, en una síntesis de decisiones adoptadas de arriba abajo y de abajo arriba.

El principio de la codirección y la participación de los obreros[10] puede realizarse de tal manera, que la responsabilidad de la dirección se divida entre la jefatura central y los hombres de filas. Grupos pequeños bien informados discuten asuntos de su propia situación de trabajo y de toda la empresa; sus decisiones se comunican a la dirección y deben ser la base de una codirección verdadera. Como tercer participante, el consumidor debiera participar en alguna forma en la adopción de decisiones y en la planificación. Una vez aceptado el principio de que el objetivo primordial de todo trabajo es servir al hombre, y no hacer ganancias, los que son servidos tienen algo que decir de la actuación de quienes les sirven. Tampoco ahora, como en el caso de la descentralización política, es fácil encontrar esas formas, pero no es, ciertamente, un problema irresoluble, siempre que se acepte el principio general de la codirección. Hemos resuelto problemas análogos en derecho constitucional, en relación con los derechos respectivos de los diversos poderes del estado, y en las leyes sobre sociedades hemos resuelto el mismo problema, en relación con los derechos de las diversas clases de accionistas, de la dirección, etc.

El principio de la codirección y de la codeterminación supone una seria restricción al derecho de propiedad. El propietario o los propietarios de una empresa tendrán derecho a percibir un tipo razonable de intereses por la inversión de su capital, pero no al mando sin restricciones sobre los hombres a quienes ese capital puede ocupar. Por lo menos, tendrán que compartir ese derecho con quienes trabajan en la empresa. Realmente, por lo que respecta a las grandes sociedades anónimas, los accionistas no ejercen en realidad sus derechos de propiedad adoptando

[10] Véase las ideas expresadas por G. G. Friedmann en su sabio y estimulante estudio titulado *Machine et Humanisme*, Gallimard, París, 1946, en especial pp. 371 *ss.* Uno de los grandes maestros de la sociología, y una de las grandes personalidades de nuestro tiempo, Alfred Weber, en su profundo *Der Dritte oder der Vierte Mensch*, Piper Co., Munich, 1953, llega a conclusiones análogas a las que exponemos aquí. Subraya la necesidad de la codirección de trabajadores y patronos y la reducción de las grandes empresas a unidades menores de dimensiones óptimas, al mismo tiempo que la abolición del móvil de la ganancia y la adopción de una forma socialista de competencia. Pero no bastará ningún cambio externo: "Necesitamos una nueva cristalización humana." *(Loc. cit.*, pp. 91 *ss.)*

decisiones; si los trabajadores compartiesen con la dirección el derecho a tomar decisiones, de hecho el papel de los accionistas no cambiaría en nada fundamental. Una ley que estableciera la codirección sería una restricción del derecho de propiedad, pero de ningún modo significaría un cambio revolucionario de tal derecho. Aun un industrial tan conservador como el protagonista del reparto de utilidades en la industria, J. F. Lincoln, propone, según hemos visto, que los dividendos no excedan de una cantidad relativamente fija y constante, y que la ganancia excedente de esa cantidad se reparta entre los trabajadores. Aun sobre la base de las condiciones actuales, hay posibilidades para la codirección y el control de los obreros. Por ejemplo, B. F. Fairless, presidente del consejo de la United States Steel Corporation, dijo en un discurso reciente (publicado en forma resumida en el *Reader's Digest* de 15 de noviembre de 1953, p. 17) que los trescientos mil empleados de la empresa podían adquirir todo el capital común de la misma comprando 87 acciones cada uno, con un costo total de 3,500 dólares. "Invirtiendo 10 dólares (semanales) cada uno —que es aproximadamente lo que ganaron nuestros trabajadores del acero con el reciente aumento de salarios—, los empleados de la U. S. Steel podrían comprar todo el capital común pendiente en menos de siete años." En realidad, no tendrían que comprar todo eso, sino la parte suficiente para tener mayoría en las votaciones.

Otra propuesta ha formulado F. Tannenbaum en *A Philosophy of Labor*. Sugiere que los sindicatos podrían comprar suficientes acciones de las empresas a cuyos obreros representan, para controlar la dirección de dichas empresas.[41] Sea cualquiera el método que se emplee, es un método evolucionista que no hace más que continuar las tendencias ya existentes en las relaciones de la propiedad, y son medios para un fin —y sólo medios—: hacer posible que los hombres trabajen por un objetivo que tenga sentido para ellos y de un modo que también lo tenga; y que no sean meros portadores de una mercancía —fuerza física y habilidad— que se compra y se vende como cualquiera otra mercancía.

Al estudiar la participación de los obreros hay que insistir en un punto importante, a saber, el peligro de que dicha participación se desenvuelva en el sentido de las ideas relativas a la participación en las ganancias, del tipo del supercapitalismo. Si los obreros y empleados de una empresa se interesaran exclusivamente

41 F. Tannenbaum, *A Philosophy of Labor*, p. [illegible]

por *su* empresa, la enajenación entre el hombre y sus fuerzas sociales no cambiaría. La actitud egoísta y enajenada no haría más que extenderse de un individuo al "equipo". Por lo tanto, no es parte accidental, sino parte esencial de la participación de los trabajadores, que miran más allá de su propia empresa, que se interesen por los consumidores y se relacionen con ellos, así como con otros trabajadores de la misma industria, y con la población obrera en general. La creación de una especie de patriotismo local para la empresa, de un *esprit de corps* análogo al de los estudiantes de universidades y colegios, tal como lo recomiendan Wyatt y otros psicólogos sociales ingleses, no haría más que reforzar la actitud egoísta y antisocial que es la esencia de la enajenación. Todas esas sugestiones favorables al entusiasmo de "equipo" ignoran que sólo hay una verdadera orientación social, a saber, la de la solidaridad con la humanidad. La cohesión social dentro del grupo, unida al antagonismo con el forastero, no es un sentimiento social, sino egoísmo ampliado.

Al terminar estas observaciones sobre la participación de los trabajadores, quiero insistir de nuevo, aun a riesgo de repetirme, que todas las sugestiones en el sentido de la humanización del trabajo no tienen por finalidad aumentar la producción económica ni es su meta una satisfacción en el trabajo *per se*. Sólo tienen sentido en una estructura social totalmente diferente, en que la actividad económica es una parte —y una parte subordinada— de la vida social. No se puede separar la actividad del trabajo de la actividad política, del empleo del tiempo libre y de la vida personal. Si el trabajo se hiciera interesante sin que se humanizaran las demás esferas de la vida, no tendría lugar ningún cambio verdadero. En realidad, no se haría interesante. El mal de nuestra cultura actual consiste en que separa y divide en compartimientos las diversas esferas de la vida. El camino hacia la salud está en superar esas divisiones y llegar a una unificación y una integración nuevas, dentro de la sociedad y dentro del ser humano individual.

He hablado antes del desaliento que se ha apoderado de muchos socialistas ante los resultados del socialismo aplicado. Pero se va extendiendo la opinión de que la culpa no estuvo en el ideal fundamental del socialismo, que es una sociedad no enajenada en que todo trabajador participe activamente y con responsabilidad en la industria y en la política; sino en la errónea importancia concedida a la propiedad privada contra la propiedad común, y en el olvido de los factores humanos y propiamente sociales. Paralelamente, se advierte cada vez con más claridad la necesidad

de una concepción socialista centrada en torno de la participación de los trabajadores y en la codirección, en la descentralización y en la función concreta del hombre en el proceso del trabajo, y no sobre el concepto abstracto de propiedad. Las ideas de Owen, Fourier, Kropotkin, Landauer, y las de los comunitarios religiosos y seculares, se fusionan con las de Marx y Engels; uno se va haciendo escéptico para las formulaciones puramente teóricas de los "objetivos finales", y se va interesando más por la persona concreta, por el aquí y el ahora. Hay la esperanza de que los socialistas demócratas y humanistas se den cuenta cada vez más de que el socialismo empieza por casa, es decir, *con la socialización de los partidos socialistas.* Entendemos aquí el socialismo, naturalmente, no en relación con el derecho de propiedad, sino en relación con la participación responsable de todos y cada uno de los miembros. Mientras los partidos socialistas no realicen el principio del socialismo en sus propias filas, no pueden esperar convencer a los demás; sus representantes, si tuvieran el poder político, realizarían sus ideas con el espíritu del capitalismo, a pesar de las etiquetas socialistas que emplean. Lo mismo puede decirse de los sindicatos: puesto que su finalidad es la democracia industrial, deben implantar el principio de la democracia en sus propias organizaciones, y no manejarlas como se maneja cualquier otro gran negocio en el capitalismo, y aun peor en ocasiones.

El influjo de esta insistencia comunitaria sobre la situación concreta del trabajador en el proceso de su trabajo fue muy poderoso en el pasado, entre los anarquistas y sindicalistas españoles y franceses, y entre los social-revolucionarios rusos. Aunque la importancia de esas ideas ha disminuido durante algún tiempo en la mayor parte de los países, parece que vuelven a ganar terreno lentamente, en una forma menos ideológica y dogmática y, por lo tanto, más real y concreta.

En una de las publicaciones recientes más interesantes sobre los problemas del socialismo, los *New Fabian Essays*, puede advertirse la importancia creciente del aspecto funcional y humano del socialismo. En su ensayo sobre "The Transition from Capitalism", dice C. A. R. Crosland: "El socialismo requiere que la hostilidad que prevalece en la industria deje el lugar a un sentimiento de participación en un esfuerzo conjunto. ¿Cómo puede conseguirse esto? La línea de avance más directa y fácilmente practicable está en la dirección de la deliberación conjunta. Mucho trabajo fructífero se ha hecho en esta esfera, y ahora resulta claro que se necesita algo más que comisiones conjuntas de pro-

ducción del tipo de las actuales, un esfuerzo más radical para dar al obrero la sensación de que participa en la adopción de resoluciones. Algunas empresas progresistas han dado ya pasos atrevidos, y los resultados son alentadores." [42] Sugiere tres medidas: la ampliación en gran escala de la nacionalización, limitación reglamentaria de los dividendos o: "Una tercera posibilidad es modificar la estructura legal de la propiedad de las compañías, de suerte que el control único de los accionistas sea sustituido por una constitución que defina explícitamente las obligaciones de la empresa con el trabajador, el consumidor y la comunidad; los trabajadores formarían parte de la compañía y tendrían representantes en el consejo directivo." [43]

En su trabajo titulado "Equality", R. Jenkins ve como solución en el futuro "...en primer lugar, el que, habiendo entregado ellos, o habiéndoseles quitado, gran parte de su poder y, por lo tanto, de sus funciones, se permitiera a los capitalistas retener la parte sustancial de los privilegios de que aún gozan; y, en segundo lugar, o bien que la sociedad que está naciendo del capitalismo sea una sociedad participante y socialista demócrata, o bien que sea una sociedad directorial, dirigida por una minoría privilegiada que gozara de un nivel de vida sustancialmente distinto del de la masa de la población".[44] Jenkins llega a la conclusión de que "una sociedad participante y socialista demócrata" requiere que la "propiedad de las empresas, cuando salga de las manos de individuos opulentos, no vaya a las del estado, sino a corporaciones públicas menos remotas", y que permita una mayor difusión del poder y "estimule a toda clase de personas a tomar una parte más activa en el trabajo y dirección de organizaciones públicas y voluntarias".

En "The Organization of Industry" dice A. Albu: "Por felices que hayan sido los resultados de la nacionalización de las industrias básicas desde el punto de vista técnico y económico, no ha satisfecho el deseo de distribución más amplia y democrática de la autoridad, ni ha tomado ninguna verdadera medida de participación de los que trabajan en ellas en las decisiones directoriales y en su ejecución. Esto ha constituido un desengaño para muchos socialistas que no desearon nunca una gran concentración de poder en el estado, pero que no tenían sino las más vagas y utópicas ideas de otras posibilidades. Las lecciones del

[42] Véase C. A. R. Crosland, "The Transition from Capitalism", en *New Fabian Essays*, dir. por R. H. S. Crossman, Turnstile Press, Ltd., Londres, 1953, p. 66.
[43] *Loc. cit.*, p. 67.
[44] *Ibid.*, p. 72.

totalitarismo en el extranjero y el desarrollo de la revolución directorial en el país han acentuado su ansiedad; tanto más cuanto que se ha visto que la ocupación total en una sociedad democrática plantea problemas cuya solución exige la sanción popular más amplia posible, basada en información suficiente y en maduras deliberaciones. La deliberación es menos feliz cuanto más se aleja de la discusión ante la tarea concreta; y el tamaño y estructura de las unidades industriales, y el grado en que pueden ejercer una iniciativa independiente se consideran, consiguientemente, cuestiones de suprema importancia.[45] Lo que finalmente se necesita —dice Albu— es un sistema consultivo que sancione las decisiones de política, y una autoridad ejecutiva aceptada voluntariamente por todos los individuos de una industria. Cómo conciliar este concepto de la democracia industrial con el deseo más primitivo de autogobierno, que movía a los sindicalistas y que está subyacente en tantas discusiones relativas a la deliberación conjunta, es cuestión sobre la cual ha de investigarse aún mucho. Mas parece que debe existir algún procedimiento por el cual todos los empleados en una industria puedan tomar parte en las decisiones políticas de la misma, ya mediante representantes en el consejo elegidos directamente, o mediante un sistema jerárquico de deliberación conjunta, con poderes considerables. En cualquier caso, debe haber también una participación cada vez mayor del personal de las jerarquías subordinadas, en la interpretación de las normas políticas así como en la adopción de decisiones.

"La creación del sentimiento de la comunidad de propósitos en las actividades de la industria sigue siendo, por lo tanto, uno de los objetivos importantes y no alcanzados de la política industrial socialista." [46]

John Strachey, que es el más optimista y quizá el más satisfecho de los resultados del gobierno laborista entre los autores de los *New Fabian Essays*, coincide con Albu en la necesidad de la participación de los trabajadores. "Después de todo —dice Strachey en *Tasks and Achievements of British Labour*—, lo importante en la sociedad por acciones es la dictadura irresponsable que se ejerce sobre ella, nominalmente por sus accionistas, de hecho en muchos casos, por uno o dos directores que se autonombran y se autoperpetúan. Haced a las compañías públicas directamente responsables ante la comunidad y ante la totalidad

[45] *New Fabian Essays*, pp. 121, 122.
[46] *Ibid.*, pp. 129, 130.

de quienes trabajan en ellas, y se convertirán en instituciones de un tipo muy diferente." [47]

He citado las opiniones de algunos de los líderes del Partido Laborista Inglés, porque son resultado de mucha experiencia práctica adquirida con las medidas socializadoras del Gobierno Laborista, y de una crítica muy meditada de tales realizaciones. Pero también los socialistas continentales han prestado más atención que nunca a la participación de los trabajadores en la industria. En Francia y Alemania se promulgaron, después de la guerra, leyes que implantaron la participación de los obreros en la dirección de las empresas. Aunque los resultados de esas nuevas disposiciones estuvieron lejos de ser satisfactorios (debido a la tibieza de las medidas y a que en Alemania los representantes sindicales se convirtieron en "directores", con lo que los trabajadores de las fábricas no tuvieron verdadera participación), es claro, sin embargo, que entre los socialistas hay la convicción cada vez más fuerte de que la transferencia de los derechos de propiedad de manos del capitalista particular, a las de la sociedad o el estado, no tiene por sí sola más que un efecto insignificante sobre la situación del trabajador, y que el problema central del socialismo está en el cambio de la situación de trabajo. Aun en las declaraciones, más bien débiles y confusas, de la Internacional Socialista recientemente formada en Francfort (1951), se subraya la necesidad de descentralizar el poder económico, siempre que esto sea compatible con los propósitos de planificación.[48] Entre los observadores científicos del escenario industrial, Friedmann especialmente, y hasta cierto punto Gillespie, llegan a conclusiones análogas a las mías, en relación con la transformación del trabajo.

Subrayar la necesidad de la codirección y no centrar en el cambio de los derechos de propiedad los proyectos para la transformación comunitaria de la sociedad, no quiere decir que no sean necesarios ciertos grados de intervención directa del estado, y de socialización. El problema más importante, además de la codirección, radica en el hecho de que toda nuestra industria está formada sobre la existencia de un mercado interior cada vez más amplio. Cada empresa quiere vender más y más, a fin de conquistar un sector cada vez más grande del mercado. La consecuencia de esta situación económica es que la industria emplea

[47] *Ibid.*, p. 198.

[48] Véase A. Albu: "The Organization of Industry", in *New Fabian Essays*, *loc. cit.*, p. 121, y también A. Sturmthal: "Nationalization and Workers Control in Britain and France", *The Journal of Pol. Economy*, vol. 61, I, 1953.

todos los medios a su alcance para excitar el apetito de compras de la población, para crear y reforzar la orientación receptiva, que tan dañosa es para la salud mental. Esto significa, como hemos visto, que hay un ansia de cosas nuevas pero innecesarias, un deseo insaciable de comprar más, aunque desde el punto de vista humano, del uso no enajenado, no haya necesidad del producto nuevo. (La industria del automóvil, por ejemplo, gasta algunos miles de millones de dólares en los cambios que ha de hacer para los nuevos modelos 1955, y Chevrolet por sí solo algunos centenares de millones de dólares en competir con Ford. Es indudable que el viejo *Chevrolet* era un buen auto, y la lucha entre Ford y la General Motors no tiene primordialmente por consecuencia dar al público un auto mejor, sino hacerle comprar un auto nuevo, cuando el viejo aún duraría algunos años.)[49] Otro aspecto del mismo fenómeno es la tendencia al derroche, impulsada por la necesidad económica de aumentar la producción en masa. Aparte de la pérdida económica que supone ese derroche, tiene también un efecto psicológico importante: hace al consumidor perder el respeto al trabajo y al esfuerzo humanos, le hace olvidar las necesidades de gentes de su propio país y de países más pobres para quienes lo que él derrocha sería una riqueza considerable. En suma, nuestros hábitos de derroche revelan un olvido infantil de las realidades de la vida humana, de la lucha económica por la existencia que nadie puede rehuir.

Es absolutamente obvio que, a la larga, no hay grado bastante de fuerza espiritual que pueda triunfar, si nuestro sistema económico está organizado de tal manera, que amenace una crisis cuando las gentes no deseen comprar más y más cosas nuevas y mejores. Por lo tanto, si nuestro objetivo es transformar el consumo enajenado en consumo humano, es necesario operar ciertos cambios en los procesos económicos que producen el consumo enajenado.[50] Incumbe a los economistas formular esas medidas. Hablando en términos generales, eso significa dirigir la producción a campos en que existen necesidades reales que aún no han sido satisfechas, y no a aquellos en que hay que crearlas artifi-

[49] R. Moley expresó este punto con mucha lucidez cuando, escribiendo en *Newsweek* sobre los gastos para los nuevos modelos de coches 1955, dijo que el capitalismo desea hacer a las gentes sentirse desgraciadas con lo que tienen, mientras que el socialismo desea hacer lo contrario.

[50] Véase lo que dice Clark en *Condition of Economic Progress*: "La misma cantidad de ingreso distribuida de un modo relativamente igual creará para la manufactura una demanda relativamente mayor, que si es distribuida desigualmente" (tomado de N. N. Foote y P. K. Hatt "Social Mobility and Economic Advancement", en *The American Econ. Rev.*, XLII, mayo de 1953).

cialmente. Esto puede hacerse mediante créditos concedidos por bancos del estado, mediante la socialización de ciertas empresas, y mediante leyes severas que transformen la publicidad.

Estrechamente relacionado con este problema está el de la ayuda económica de los países industrializados a las regiones del mundo menos desarrolladas económicamente. Resulta del todo claro que ha terminado el tiempo de la explotación colonial, que las diferentes partes del mundo están ahora tan próximas entre sí como lo estaban hace cien años las regiones de un continente, y que para la parte más rica del mundo la paz depende del progreso económico de la parte más pobre. En el mundo occidental no pueden coexistir, a la larga, la paz y la libertad con el hambre y las enfermedades en África y en China. La reducción del consumo innecesario en los países industrializados es un deber, si quieren ayudar a los países no industrializados, y deben querer ayudarlos si desean la paz. Examinemos algunos hechos. Según H. Brown, un programa de fomento mundial que cubriera cincuenta años aumentaría la producción industrial hasta tal punto, que todos los hombres podrían recibir alimentación suficiente y conduciría a una industrialización de las regiones ahora poco desarrolladas, análoga a la del Japón antes de la guerra.[51] El desembolso anual de los Estados Unidos para realizar ese programa ascendería a unos cuatro o cinco mil millones de dólares durante los primeros treinta años, y después a menos. "Cuando comparamos esto con nuestro ingreso nacional —dice el autor—, con nuestro presupuesto federal actual, con los fondos que se emplean en armamento y con el costo de los salarios de guerra, aquella cantidad no parece excesiva. Cuando la comparamos con las ganancias potenciales que pueden resultar de un programa desarrollado con éxito, aún parece menor. Y cuando comparamos ese costo con el de la inacción y con las consecuencias de mantener el *statu quo*, es verdaderamente insignificante." [52]

El problema anterior no es sino una parte del problema más general relativo a la medida en que se les puede permitir a los intereses de un capital invertible provechosamente manipular las necesidades públicas de un modo nocivo e insano. Los ejemplos más obvios son nuestra industria cinematográfica, la industria

[51] Véase Harrison Brown, *The Challenge of Man's Future*. The Viking Press, Nueva York; pp. 245 *ss*. Conozco pocos libros que presenten con tanta claridad la alternativa para la sociedad moderna entre salud y locura, progreso y destrucción, basada en un razonamiento que se impone y en hechos indiscutibles.

[52] *Ibid.*, pp. 247, 248.

de los libros cómicos y las páginas de crímenes de nuestros periódicos. Para ganar todo lo más posible, se estimulan artificialmente los instintos más bajos y se envenena el alma del público. La Ley de Alimentos y Drogas ha reglamentado la producción y la publicidad de alimentos y drogas perjudiciales; lo mismo puede hacerse con todas las demás necesidades vitales. Si esas leyes resultaran ineficaces, ciertas industrias, tales como la cinematográfica, deberían socializarse, o por lo menos debieran crearse, financiadas con fondos públicos, industrias que les hicieran la competencia. En una sociedad en que el único objetivo sea el desenvolvimiento del hombre y en que las necesidades materiales estén subordinadas a las necesidades espirituales, no será difícil encontrar medios legales y económicos para conseguir los cambios necesarios.

Por lo que respecta a la situación económica del ciudadano individual, la idea de la igualdad del ingreso no ha sido nunca un postulado socialista y no es, por muchas razones, ni práctica ni deseable. Lo necesario es un ingreso que sirva de base a una existencia humana digna. Por lo que afecta a las desigualdades de ingreso, parece que no deben rebasar el punto en que las diferencias en el ingreso conducen a diferencias en la experiencia de la vida. El individuo con un ingreso de millones, que puede satisfacer cualquier capricho sin ni siquiera detenerse a pensarlo, siente la vida de un modo distinto al hombre que, para satisfacer un deseo costoso, tiene que sacrificar otro. El individuo que no puede viajar nunca más allá del término de su población, que no puede permitirse nunca ningún lujo (es decir, algo que no sea necesario), también siente la vida de un modo diferente a su vecino, que puede hacerlo. Pero aun con ciertas diferencias de ingreso, la experiencia básica de la vida puede ser la misma, siempre que dichas diferencias no pasen de cierto límite. Lo que importa no es tanto un ingreso mayor o menor como tal, sino el punto en que las diferencias cuantitativas de ingreso se convierten en diferencias cualitativas de experiencia de la vida.

Es innecesario decir que el sistema de seguros sociales, como existe ahora en la Gran Bretaña, por ejemplo, debe ser conservado. Pero eso no es bastante. El sistema existente de seguros sociales debe extenderse hasta constituir una *garantía universal de subsistencia.*

Todo individuo sólo puede obrar como agente libre y responsable si se suprime uno de los principales motivos de la actual falta de libertad: la amenaza económica del hambre, que obliga a las gentes a aceptar condiciones de trabajo que de otro modo no

aceptarían. No habrá libertad mientras el propietario de capital pueda imponer su voluntad al hombre que no posee otra cosa que su vida, porque este último, no teniendo capital, no tiene más trabajo que el que le ofrece el capitalista.

Hace cien años era generalmente admitida la idea de que nadie tenía ninguna obligación con su vecino. Se suponía —y los economistas lo "demostraban" científicamente— que las leyes de la sociedad hacían necesaria la existencia de un gran ejército de gentes pobres y sin trabajo, para que la economía pudiera marchar. Hoy, difícilmente osará nadie sustentar ya este principio. En general, se admite que nadie debe quedar excluido de la riqueza de la nación, ya sea por las leyes de la naturaleza o por las de la sociedad. Las racionalizaciones corrientes hace cien años, de que el pobre debía su situación a su ignorancia, a la falta de responsabilidad —en una palabra, a sus "pecados"—, están anticuadas. En todos los países occidentales industrializados, se ha implantado un sistema de seguros que garantiza a todo el mundo un mínimum de subsistencia en caso de desempleo, enfermedad y vejez. No es sino un paso más el postular que todo el mundo tiene derecho a recibir los medios de subsistencia, aunque no se presenten aquellas situaciones. Hablando en términos prácticos, eso significaría que todo ciudadano puede reclamar una cantidad suficiente para tener el mínimum de subsistencias, aunque no esté desempleado ni enfermo, ni sea un anciano. Puede reclamar esa cantidad si ha dejado el trabajo voluntariamente, si quiere prepararse para otro tipo de trabajo, o por cualquier razón personal que le impida ganar dinero, sin caer en una de las categorías de beneficios del sistema vigente de seguros; en suma, puede reclamar ese mínimum de subsistencia sin necesidad de alegar ninguna "razón". Se limitaría a un período determinado de tiempo, digamos dos años, para no fomentar una actitud neurótica que rehuye todo género de obligaciones sociales.

Quizás parezca esto una propuesta fantástica,[53] pero lo mismo le habría parecido a la gente hace cien años nuestro sistema de seguros sociales. La principal objeción que puede formularse contra esa idea es que si todo el mundo tuviera derecho a recibir una ayuda mínima, las gentes no trabajarían. Este supuesto se apoya en la falacia de la pereza inherente a la naturaleza humana; en realidad, aparte de personas neuróticamente holgazanas, serían

[53] El Dr. Meyer Shapiro me llamó la atención sobre el hecho de que Bertrand Russell hizo la misma sugestion en *Proposed Roads to Freedom,* Blue Ribbon Books, Nueva York, pp. 86 *ss.*

muy pocos los que no quisieran ganar más que el mínimum y que prefirieran no hacer nada a trabajar.

Pero el recelo contra un sistema que garantizara un mínimum de subsistencia no carece de fundamento desde el punto de vista de quienes quieren emplear la propiedad del capital para obligar a los demás a aceptar las condiciones de trabajo que ellos ofrecen. Si nadie fuera obligado nunca más a aceptar el trabajo para no morirse de hambre, el trabajo tendría que ser suficientemente interesante y atractivo para inducir a uno a aceptarlo. La libertad de contratación sólo es posible si ambas partes son libres para aceptar o rechazar el contrato, y no es éste el caso en el actual régimen capitalista.

Pero ese sistema no sólo sería el comienzo de la libertad de contratación entre patronos y empleados, sino que reforzaría también enormemente la esfera de la libertad en las relaciones interpersonales, entre persona y persona, en la vida diaria.

Veamos algunos ejemplos. Actualmente, una persona empleada, y a quien le desagrada su trabajo, con frecuencia se ve obligada a seguir en él porque no dispone de medios para arriesgarse al desempleo aun sólo por uno o dos meses, y, naturalmente, si abandona el trabajo, no tiene derecho a los beneficios del desempleo. Pero, en realidad, las consecuencias psicológicas de esa situación son mucho más profundas: el hecho mismo de que no puede arriesgarse a ser despedido tiende a hacerlo temeroso respecto de su patrono o de cualquier persona de quien dependa. Procurará no ser respondón y tratará de ser agradable y dócil, a causa del miedo sin cesar presente de que el patrono lo despida si hace valer sus derechos. O tomemos el caso del hombre que a la edad de cuarenta años decide cambiar su trabajo por otro enteramente distinto, y para el cual necesita prepararse durante uno o dos años. Puesto que, en las condiciones de un mínimum garantizado de subsistencias, esta decisión implicaría tener que vivir con un mínimum de comodidades, serían necesarios un gran entusiasmo e interés por el nuevo campo elegido, y así únicamente los bien dotados y que se sintieran verdaderamente interesados la tomarían. O pensemos en la mujer que vive una vida matrimonial desgraciada y cuya única razón para no separarse de su marido es la incapacidad para sostenerse a sí misma ni siquiera por el tiempo necesario para prepararse para algún trabajo. O en el adolescente que vive en medio de graves conflictos con un padre neurótico o destructivo, y cuya salud mental se salvaría si tuviera libertad para dejar a su familia. En resumen, habría que suprimir la fundamental coerción en el terreno econó-

mico de los negocios y en las relaciones privadas, y que devolver a todo el mundo la libertad para obrar.

¿Y en cuanto a los costos? Puesto que ya hemos admitido el principio para el desempleado, el enfermo y el anciano, sólo habría un grupo marginal de personas que hiciera uso de este privilegio: los particularmente bien dotados, los que sufren una dificultad pasajera, y los neuróticos que no tienen sentido de la responsabilidad ni interés por el trabajo. Teniendo en cuenta todos los factores que intervienen, parecería que el número de personas que haría uso de este privilegio no sería extraordinariamente elevado, y mediante una investigación cuidadosa hasta podría calcularse hoy aproximadamente. Pero hay que advertir que esta propuesta hay que tomarla juntamente con los otros cambios sociales que aquí sugerimos, y que, en una sociedad en que el ciudadano individual participe activamente en su trabajo, el número de personas no interesadas en el trabajo sería una fracción del que hay en las presentes circunstancias. Sea cualquiera el número, parece que el costo de semejante sistema difícilmente superaría a lo que los grandes estados han gastado en sostener ejércitos en las últimas décadas, sin tener en cuenta el costo de los armamentos. Tampoco debiera olvidarse que en un sistema que restablece para todo el mundo el interés por la vida y por el trabajo, la productividad del trabajador individual estaría muy por encima de la que se registra hoy como resultado de unos pocos cambios favorables en la situación de trabajo; además, serían considerablemente menores nuestros gastos ocasionados por la delincuencia y por las enfermedades mentales o psicosomáticas.

LA TRANSFORMACIÓN POLÍTICA

En un capítulo anterior procuré demostrar que la democracia no puede funcionar en una sociedad enajenada, y que el modo como está organizada nuestra democracia contribuye al proceso general de enajenación. Si democracia quiere decir que el individuo expresa sus convicciones y hace valer su voluntad, la premisa es que ese individuo tiene convicciones y tiene una voluntad. Pero los hechos dicen que el individuo moderno enajenado tiene opiniones y prejuicios, pero no convicciones, que tiene preferencias y aversiones, pero no voluntad. Sus opiniones y prejuicios, sus preferencias y aversiones, son manipulados, lo mismo que lo son sus gustos, por poderosas maquinarias de propaganda, las cuales podrían no ser eficaces, si el individuo no estuviera ya condicio-

nado para esas influencias por la publicidad y por todo su modo enajenado de vivir.

También es bastante mal informado el elector ordinario. Aunque lee regularmente su periódico, la totalidad del mundo está tan enajenada de él, que nada tiene verdadero sentido ni verdadera significación. Lee que se están gastando miles de millones de dólares, que se están matando millones de hombres: cifras, abstracciones, que no se interpretan de ningún modo en un cuadro concreto y significativo del mundo. Las novelas científicas que lee, difieren poco de las noticias propiamente científicas. Todo es irreal, ilimitado, impersonal. Los hechos son otros tantos ítem de un libro de notas, como las piezas de un rompecabezas, no son elementos de los que dependen su vida y la vida de sus hijos. Es, ciertamente, un signo de la elasticidad y de la básica cordura o salud mental del ser humano corriente el que, a pesar de esas circunstancias, las preferencias políticas no sean hoy enteramente irracionales, sino que, hasta cierto punto, encuentren expresión, en el proceso de las votaciones, juicios sensatos.

Además de todo eso, no debe olvidarse que la idea del voto mayoritario lleva por sí misma al proceso de abstractificación y enajenación. Originariamente, el gobierno de la mayoría fue una alternativa al gobierno de la minoría; el gobierno del rey o el de los señores feudales. No significaba que la mayoría tuviera *razón:* significaba que para la mayoría era preferible estar equivocada, a que le impusiera su voluntad una minoría. Pero en nuestros tiempos de conformidad, el procedimiento democrático ha tomado cada vez más el sentido de que la decisión de una mayoría es necesariamente acertada y moralmente superior a la de la minoría y que, por lo tanto, tiene derecho moral a imponer *su voluntad a ésta. Así como un producto anunciado nacionalmente* pretende que "diez millones de norteamericanos no pueden estar equivocados", así se toma como argumento a favor de su acierto el que una decisión sea tomada por la mayoría. Esto es un error, evidentemente; en realidad, es un hecho histórico que todas las ideas "acertadas" en política, como en filosofía, religión o ciencia, fueron originariamente ideas de minorías. Si hubiera que decidir sobre el valor de una idea a base de números, todavía viviríamos en cavernas.

Como ha dicho Schumpeter, el elector expresa simplemente sus preferencias entre dos candidatos que compiten por su voto. Se encuentra ante varias máquinas políticas, ante una burocracia política que fluctúa entre la buena voluntad favorable a lo me-

jor para el país, y el interés profesional de mantenerse en el poder o de volver a él. Esta burocracia política, como necesita votos, se ve obligada, naturalmente, a prestar atención hasta cierto punto a la voluntad del elector. Cualesquiera señales de disgusto obligan a los partidos políticos a cambiar de orientación a fin de ganar votos, y cualquier señal de que una orientación es muy popular, los inducirá a perseverar en ella. En este respecto, hasta los regímenes autoritarios antidemocráticos dependen en cierto grado de la voluntad popular, salvo que, por sus métodos coercitivos, pueden permitirse seguir una orientación impopular durante mucho más tiempo. Mas, aparte de la influencia restrictiva o impulsora que el electorado tiene sobre las decisiones de la burocracia política, y que es una influencia más indirecta que directa, es poco lo que puede hacer el ciudadano individual para participar en la adopción de decisiones. Una vez que ha depositado su voto, ha abdicado su voluntad política en su representante, quien la ejercita de acuerdo con la mezcla de responsabilidad y de interés profesional egoísta que lo caracteriza, y el ciudadano individual puede hacer muy poco, salvo votar en las elecciones siguientes, lo que le ofrece una oportunidad para mantener a su representante en el poder o para "echar a la calle a los granujas". El proceso de la votación en las grandes democracias toma cada vez más el carácter de un plebiscito en el que el elector no puede hacer mucho más que registrar su acuerdo o su desacuerdo con los poderosos mecanismos políticos, a uno de los cuales entregará su voluntad política.

El progreso del procedimiento democrático desde mediados del siglo XIX a mediados del siglo XX ha consistido en la extensión del derecho al sufragio, que condujo a la implantación del sufragio universal sin restricciones. Pero ni aun la completa generalización del sufragio es suficiente. Los futuros progresos del sistema democrático exigen nuevos pasos. En primer lugar, hay que reconocer que no pueden tomarse verdaderas decisiones en un ambiente de votación en masa, sino únicamente en los grupos relativamente pequeños, correspondientes quizá a las antiguas asambleas electorales locales, y que comprendían no más de quinientas personas, digamos. En esos grupos reducidos, las cuestiones pueden discutirse a fondo, cada individuo puede expresar sus ideas y puede escuchar y discutir razonablemente los argumentos de los otros. Las personas entran en contacto directo unas con otras, lo cual hace más difícil que influyan en sus mentes factores demagógicos e irracionales. En segundo lugar, el ciudadano individual debe conocer datos fundamentales que

le permitan adoptar una decisión razonable. En tercer lugar, sea cualquiera su decisión, él, como miembro de un grupo pequeño y en que la gente actúa cara a cara, debe tener una influencia directa en la adopción de decisiones, ejercitada por un ejecutivo parlamentario elegido centralmente. Si no fuera así, el ciudadano seguiría siendo tan estúpido políticamente como lo es hoy.

Surge el problema de si es posible un sistema que combine una forma centralizada de democracia, como existe en la actualidad, con un alto grado de descentralización; si podemos reimplantar el principio de las antiguas asambleas electorales locales en la moderna sociedad industrializada.

No veo en ello ninguna dificultad insoluble. Una posibilidad es organizar toda la población en pequeños grupos de quinientas personas, digamos, de acuerdo con su residencia o el lugar en que trabajan; y en la medida de lo posible, dichos grupos debieran tener cierta diversificación en cuanto a su composición social. Se reunirían periódicamente, una vez al mes, por ejemplo; elegirían sus funcionarios y comisiones, que se renovarían todos los años. Su programa consistiría en la discusión de las principales cuestiones políticas, tanto de interés local como de interés nacional. Según el principio arriba formulado, esa discusión, si ha de ser razonable, requiere una buena cantidad de información objetiva sobre los hechos. ¿Cómo puede darse dicha información? Parece cosa perfectamente factible que una agencia cultural, políticamente independiente, desempeñe la misión de preparar y publicar datos objetivos que se usarían como material en esas discusiones. Esto no es más que lo que se hace en nuestro sistema escolar, donde se les proporciona a los jóvenes una información relativamente objetiva y libre de la influencia de los gobiernos fluctuantes. Pueden imaginarse, por ejemplo, arreglos mediante los cuales personalidades de las esferas del arte, de la ciencia, de la religión, de los negocios y de la política, cuyos sobresalientes trabajos y cuya integridad moral estén fuera de toda duda, fuesen elegidas para formar una agencia cultural no política. Diferirían en opiniones políticas, pero puede suponerse que coincidirían razonablemente en lo que debiera considerarse información objetiva sobre los hechos. En caso de desacuerdo, se presentarían a los ciudadanos diferentes series de hechos, explicando los fundamentos de sus diferencias. Después de haber recibido la información y haber discutido las cosas, los pequeños grupos procederían a votar; con ayuda de los recursos técnicos que tenemos hoy en día, sería muy fácil registrar el resultado total de las votaciones en poco tiempo, y después el problema

estaría en el modo de hacer llegar las decisiones adoptadas al gobierno central, y de hacerlas efectivas en el campo de las resoluciones definitivas. No hay razón alguna para que no se encuentren formas adecuadas para la realización de este procedimiento. En la tradición parlamentaria tenemos, por lo común, dos cámaras, que participan en la adopción de las resoluciones de gobierno, pero elegidas siguiendo principios diferentes. La decisión de los pequeños grupos constituiría la verdadera "Cámara de los Comunes", que compartiría el poder con la Cámara de Representantes elegidos por sufragio universal y con un gobierno elegido también por sufragio universal. De este modo, la facultad de decidir fluiría constantemente no sólo de arriba abajo, sino de abajo arriba, y tendría por base el pensamiento activo y responsable del ciudadano individual. Con la discusión y las votaciones en pequeños grupos, desaparecería gran parte del carácter irracional y abstracto de las resoluciones, y los problemas políticos interesarían de verdad a los ciudadanos. Se invertiría el proceso de enajenación, en que el ciudadano individual entrega su voluntad política mediante el rito de votar poderes que están fuera de él; y cada individuo recobraría su papel como participante en la vida de la comunidad.[54]

LA TRANSFORMACIÓN CULTURAL

Ninguna organización social o política puede hacer más que impulsar o impedir la realización de ciertos valores e ideales. Los ideales de la tradición judeo-cristiana posiblemente no pueden hacerse realidades en una civilización materialista, cuya estructura se centra en torno de la producción, el consumo y el éxito en el mercado. Por otra parte, ninguna sociedad socialista alcanzaría la meta de la fraternidad, la justicia y el individualismo, a menos de que sus ideas sean capaces de llenar los corazones de los hombres de un espíritu nuevo.

No necesitamos ideales nuevos ni metas espirituales nuevas. Los grandes maestros de la humanidad han postulado las normas para una vida sana. Es cierto que hablaron idiomas diferentes, que señalaron aspectos diferentes y que sustentaron opiniones diferentes sobre ciertas cosas; pero, en conjunto, esas diferencias son pequeñas; el hecho de que las grandes religiones y los gran-

[54] Véase, para el problema de los grupos pequeños, Robert A. Nisbet, *The Quest for Community*. Oxford University Press. Nueva York, 1953.

des sistemas éticos hayan luchado unos contra otros con tanta frecuencia, y hayan subrayado sus diferencias y no sus analogías, se debió a la influencia de quienes erigieron iglesias, jerarquías y organizaciones políticas sobre los sencillos cimientos de la verdad puestos por los hombres de espíritu. Desde que la especie humana rompió definitivamente con su enraizamiento en la naturaleza y en la existencia animal, para hallar un nuevo hogar en la conciencia y en la solidaridad fraternal; desde que por primera vez concibió la idea de la unidad de la especie humana y de su destino para nacer plenamente, las ideas y los ideales han seguido siendo los mismos. En todos los centros de cultura se han predicado los mismos ideales y se han descubierto las mismas verdades, en gran parte sin ninguna influencia mutua. Hoy en día, nosotros, que tenemos fácil acceso a todas esas ideas, que somos todavía los herederos inmediatos de las grandes enseñanzas humanísticas, no necesitamos conocimientos nuevos acerca de cómo vivir cuerdamente, pero sí necesitamos mucho tomar en serio las cosas en que creemos, las cosas que predicamos y enseñamos. La revolución de nuestros corazones no exige una sabiduría nueva, sino una seriedad y una dedicación nuevas.

La tarea de imprimir en las gentes los ideales y las normas que guían a nuestra civilización es, ante todo, tarea que incumbe a la educación. ¡Pero qué miserablemente inadecuado es nuestro sistema educativo para esa tarea! Su finalidad es, primordialmente, proporcionar al individuo los conocimientos que necesita para actuar en una civilización industrializada, y formar su carácter dentro del molde que se necesita: ambicioso y competidor, pero cooperativo dentro de ciertos límites; respetuoso de la autoridad, pero "deseablemente independiente", como dicen algunos certificados escolares; cordial, pero no profundamente afecto a nadie ni a nada. Nuestras escuelas y colegios superiores prosiguen la tarea de dar a sus estudiantes los conocimientos que deben tener para realizar sus tareas prácticas en la vida, y los rasgos de carácter que se desean en el mercado de personalidades. Ciertamente que han tenido poco éxito en inculcarles la facultad del pensamiento crítico y los rasgos de carácter que corresponden a los ideales que se reconocen como los de nuestra civilización. Seguramente no es necesario insistir en este punto y repetir las críticas que con tanta competencia han formulado Robert Hutchins y otros. Sólo hay un punto que quiero subrayar aquí: la necesidad de acabar con la dañina separación entre el conocimiento teórico y el conocimiento práctico. Esta separación por sí misma es parte de la enajenación del trabajo y el pensamiento, y tiende a sepa-

rar la teoría de la práctica, y a hacer más difícil, y no más fácil, para el individuo, el participar con algún sentido en el trabajo que ejecuta. Si el trabajo ha de ser una actividad basada en sus conocimientos y en la comprensión de lo que hace, ciertamente ha de haber un cambio radical en nuestros métodos de educación, en el sentido de que desde el comienzo mismo se combinen la instrucción teórica y el trabajo práctico; para los jóvenes, el trabajo práctico sería secundario respecto de la instrucción teórica; para quienes hayan pasado de la edad escolar, sería al contrario; pero en ninguna edad del desarrollo se separarían una de otra las dos esferas. No se graduaría ningún jovencito en las escuelas si no había aprendido un oficio de un modo satisfactorio y con sentido; no se consideraría terminada la instrucción primaria antes de que el estudiante hubiera comprendido los procedimientos técnicos fundamentales de nuestra industria. Es indudable que la escuela superior debe combinar el trabajo práctico de un oficio y de la técnica industrial moderna con la instrucción teórica.

El hecho de que tendemos primordialmente a la utilidad de nuestros ciudadanos para los fines de la maquinaria social, y no a su desenvolvimiento humano, se manifiesta en que consideramos necesaria la instrucción únicamente hasta la edad de catorce, dieciocho o, todo lo más, veinte años. ¿Por qué la sociedad ha de sentirse responsable únicamente de la educación de los niños, y no de la de todos los adultos de todas las edades? En realidad, según ha dicho Alvin Johnson de manera tan convincente, la edad comprendida entre los seis y los dieciocho años está lejos de ser tan propicia para aprender como generalmente se supone. Es, desde luego, la mejor edad para aprender a leer, escribir, cuentas e idiomas, pero, indudablemente, la comprensión de la historia, la filosofía, la religión, la literatura, la psicología, etc., es limitada en esa edad temprana y, en realidad, no es completa ni aun a los veinte años, que es la edad en que esas materias se estudian en la Universidad. En muchos casos, para comprender realmente los problemas de esas disciplinas, una persona necesita tener mucha más experiencia de la vida de la que tenía en la edad en que asistía a las aulas. Para muchas personas, la edad de treinta o cuarenta años es mucho más apropiada para aprender que la edad de la escuela o la Universidad, y en muchos casos el interés general es también mayor en una edad más avanzada que en la inquieta edad juvenil. Asimismo, es a esta edad cuando una persona debía tener libertad para cambiar por completo de ocupación y tener, en consecuencia, una nueva oportunidad para es-

tudiar, la misma oportunidad que hoy concedemos sólo a nuestros jóvenes.

Una sociedad sana debe ofrecer posibilidades para la educación de los adultos, lo mismo que hoy las ofrece para la escolaridad de los niños. Este principio encuentra expresión actualmente en el número cada vez mayor de cursos para la educación de adultos, pero todas estas medidas privadas abarcan sólo un pequeño segmento de la población, y el principio debe aplicarse a la población en general.

La enseñanza escolar, ya sea trasmisión de conocimientos o formación del carácter, es sólo una parte, y quizás no la más importante, de la educación, empleando la palabra "educación" en su sentido literal y más fundamental de "*e-ducere*", "sacar" lo que está dentro del hombre. Aunque el hombre posea conocimientos, aunque ejecute bien su trabajo, aunque sea decente y honrado y no tenga dificultades en lo que respecta a sus necesidades materiales, no se siente satisfecho, ni puede sentirse.

Para sentirse a gusto en el mundo, el hombre debe percibirlo no sólo con la cabeza, sino con todos sus sentidos, con los ojos y los oídos, con todo su cuerpo. Debe realizar con su cuerpo lo que piensa con su cerebro. El cuerpo y el alma no pueden estar separados en éste, ni en ningún otro aspecto. Si el hombre capta el mundo y de esa suerte se une con él por el pensamiento, crea filosofía, teología, mito y ciencia. Si expresa su percepción del mundo por medio de sus sentidos, crea arte y rito, crea la canción, la danza, el drama, la pintura, la escultura. Al emplear la palabra "arte", estamos influidos por su uso en el sentido moderno, como un sector independiente de la vida. Tenemos, de un lado, el artista, una profesión especializada y, del otro, el admirador y consumidor de arte. Pero esta separación es un fenómeno moderno. No es que no haya habido "artistas" en todas las grandes civilizaciones. La creación de las grandes esculturas egipcia, griega o italiana, fue obra de artistas extraordinariamente dotados que se especializaron en su arte; también lo fueron los creadores del teatro griego o los de la música desde el siglo XVII.

Pero ¿qué sucede con una catedral gótica, con el ritual católico, con una danza india de la lluvia, con un arreglo floral japonés, con una danza popular, con un coro? ¿Son arte? ¿Arte popular? No tenemos palabra para designarlos, porque el arte en sentido amplio y general, como parte de la vida cotidiana, ha perdido su lugar en nuestro mundo. ¿Qué palabra usaremos, pues? En el estudio de la enajenación usé el término "ritual". La dificultad está aquí, naturalmente, en que comporta un sentido

religioso, que lo sitúa también en una esfera separada. A falta de un nombre mejor, diré "arte colectivo", que significa lo mismo que ritual: *responder al mundo con nuestros sentidos de un modo significativo, diestro, productivo, activo, compartido.* En esta definición es importante la palabra "compartido", y diferencia el concepto de "arte colectivo" del arte en el sentido moderno. Este último es individualista, tanto en su producción como en su consumo. El "arte colectivo" es un arte compartido: permite al hombre sentirse identificado con los demás de un modo significativo, rico, productivo. No es una ocupación individual de "ratos libres", añadida a la vida, es una parte integrante de la vida. Corresponde a una necesidad humana fundamental, y si esa necesidad no se satisface, el hombre se siente tan inseguro y angustiado como si no se realizara la necesidad de una concepción mental significativa del mundo. Para salir de la orientación receptiva y entrar en la productiva, el hombre debe relacionarse con el mundo artísticamente, y no sólo filosófica o científicamente. Si una cultura no ofrece esa realización, la persona corriente no se desarrolla más allá de su orientación receptiva o mercantil.

¿Dónde estamos *nosotros?* Los rituales religiosos tienen poca importancia, salvo para los católicos. No existen rituales seculares. Aparte de los intentos para imitar rituales en las logias, las hermandades, etc., tenemos algunos rituales patrióticos y deportivos que afectan sólo de un modo muy limitado a las necesidades de la personalidad total. Somos una cultura de consumidores. "Absorbemos" las películas, los reportajes de crímenes, los licores, las diversiones. No hay una participación activa productiva, una experiencia común unificadora, una realización significativa de respuestas importantes a la vida. ¿Qué esperamos de nuestra generación joven? ¿Qué pueden hacer cuando no tienen oportunidades para desarrollar actividades artísticas significativas, compartidas? ¿Qué otra cosa pueden hacer sino refugiarse en la bebida, en los sueños del cine, en el delito, la neurosis y la locura? ¿De qué sirve no tener casi analfabetos, tener la educación superior más amplia que haya existido en cualquier tiempo, si no tenemos una expresión colectiva de la totalidad de nuestras personalidades, ni un arte ni un ritual comunes? Indudablemente, una aldea relativamente primitiva en que todavía hay verdaderas fiestas, expresiones artísticas comunes compartidas, y en que nadie sabe leer, está más adelantada culturalmente y más sana mentalmente que nuestra cultura de enseñanza pública, de lectura de periódicos y de escuchar la radio.

No puede levantarse ninguna sociedad sana sobre la mezcla de conocimientos meramente intelectuales y una ausencia casi total de experiencia artística compartida, de Universidad y fútbol, de historias de crímenes y fiestas del Cuatro de Julio, intercalando, por buena medida, el día de las madres y el de los padres y los de Navidad. Al estudiar cómo podemos formar una sociedad sana, debemos reconocer que la necesidad de crear un arte y un ritual colectivos sobre bases no clericales es, por lo menos, tan importante como el alfabetismo y la enseñanza superior. La transformación de una sociedad atomística en una sociedad comunitaria depende de que se cree de nuevo la oportunidad para las gentes de cantar juntas, de pasear, danzar y admirar juntas: juntas, y no como individuos de una "muchedumbre solitaria", para decirlo en los sucintos términos de Riesman.

Se han hecho muchos intentos para revivir el arte y el ritual colectivos. La "Religión de la Razón", con sus días festivos y sus rituales nuevos, fue la forma que creó la Revolución Francesa. Los sentimientos nacionales crearon algunos rituales nuevos, pero nunca adquirieron la importancia que habían tenido en otro tiempo los rituales religiosos perdidos. El socialismo creó su ritual con la fiesta del Primero de Mayo, y con el uso del fraternal tratamiento de "camarada", etc., pero su importancia nunca fue mayor que la del ritual patriótico. Quizás la expresión más original y profunda de arte y de ritual colectivos haya que buscarla en el movimiento de la Juventud Alemana, que floreció en los años que precedieron y siguieron a la primera Guerra Mundial. Pero ese movimiento era más bien esotérico y fue anegado por la marea creciente del nacionalismo y el racismo.

En general, nuestro ritual moderno está empobrecido y no satisface la necesidad humana de arte y ritual colectivos, ni aun en el sentido más remoto, ni por su calidad ni por su importancia cuantitativa en la vida.

¿Qué haremos? ¿Podemos inventar rituales? ¿Puede crearse artificialmente arte colectivo? ¡Naturalmente que no! Pero una vez que se reconozca su necesidad, una vez que se empiece a cultivarlos, las semillas germinarán, y aparecerán personas bien dotadas que añadirán formas nuevas a las viejas, y se manifestarán talentos nuevos, que hubieran permanecido desconocidos sin esta nueva orientación.

El arte colectivo empezará con los juegos de los niños en el kindergarten y proseguirá en la escuela y en la vida subsiguiente. Tendremos danzas, coros, teatro, música y bandas en común, que no reemplazarán por completo a los deportes contemporáneos,

pero los reducirán al papel de una de las muchas actividades desinteresadas.

También aquí, lo mismo que en la organización industrial y política, el factor decisivo es la descentralización: grupos concretos en que las personas se relacionen directamente, y participación activa y responsable. En la fábrica, en la escuela, en los pequeños grupos de discusiones políticas, en la aldea, pueden crearse formas diversas de actividades artísticas comunes; pueden ser estimuladas cuanto sea necesario por la ayuda y las sugestiones de corporaciones artísticas centrales, pero de ningún modo "alimentadas" por éstas. Al mismo tiempo, las técnicas modernas de la televisión y de la radio brindan posibilidades maravillosas para llevar a grandes auditorios la música y la literatura mejores. No es necesario decir que no puede confiarse a empresas de negocios ofrecer esas posibilidades, sino que deben incorporarse a nuestros recursos educativos, que no son una fuente de utilidades para nadie.

Quizás se arguya que la idea de un renacimiento en gran escala del ritual y el arte colectivos es una idea romántica, que se acomoda a una época de artesanía, y no a una época de producción mecánica. Si esta objeción fuera exacta, también tendríamos que resignarnos nosotros a que nuestra manera de vivir no tardara en destruirse a sí misma, por su falta de equilibrio y de salud mental. Pero, en realidad, la objeción no tiene más fuerza que las que se hicieron a la "posibilidad" de los ferrocarriles y de máquinas de volar más pesadas que el aire. No hay en ella más que un punto válido: el modo en que *estamos* atomizados, enajenados, sin el menor sentido de comunidad, no nos permitirá crear formas nuevas de arte y ritual colectivos.

Pero eso es precisamente lo que yo he venido señalando constantemente. No puede separarse el cambio de nuestra organización industrial y política del de la estructura de nuestra vida educativa y cultural. Ningún intento serio de cambio y reconstrucción tendrá éxito si no se emprende en todas esas esferas simultáneamente.

¿Puede hablarse de transformación espiritual de la sociedad sin mencionar la *religión?* Evidentemente, las enseñanzas de las grandes religiones monoteístas propugnan los objetivos humanísticos que informan también la "orientación productiva". Los fines del cristianismo y del judaísmo son los de la dignidad del hombre como objetivo y fin en sí mismo, del amor fraternal, de la razón y de la supremacía de los valores espirituales sobre los materiales. Esos fines éticos se relacionan con ciertas concepcio-

nes de Dios en que los creyentes de las diferentes religiones discrepan entre sí, y que son inaceptables para millones de hombres. Pero fue un error de los incrédulos enfocar sus ataques sobre la idea de Dios; su verdadero objetivo debió consistir en exigir a los creyentes que tomaran en serio su religión, y en especial el concepto de Dios; esto significaría la práctica verdadera del espíritu del amor fraterno, de la verdad y de la justicia y, en consecuencia, sería la crítica más radical de la sociedad presente.

Por otra parte, aun desde un punto de vista estrictamente monoteísta, las discusiones acerca de Dios significan que se toma el nombre de Dios en vano. Pero mientras no podemos decir lo que *es* Dios, podemos afirmar lo que *no* es. ¿No es hora de dejar de discutir sobre Dios y de unirse, por el contrario, para desenmascarar las formas contemporáneas de idolatría? Hoy no es Baal y Astarté, sino la deificación del estado y de la fuerza en los países totalitarios, y la deificación de la máquina y del éxito en nuestra propia cultura; es la invasora enajenación que amenaza a las cualidades espirituales del hombre. Seamos creyentes o no, creamos en la necesidad de una religión nueva o en la continuidad de la tradición judeo-cristiana, en la medida en que nos interesemos por la esencia y no por la corteza, por la experiencia y no por la palabra, por el hombre y no por la institución, podemos unirnos en una firme negación de la idolatría y encontrar quizá en esta negación más elementos de una fe común que en cualesquiera aseveraciones acerca de Dios. Seguramente encontraremos más humildad y más amor fraterno.

Esto sigue siendo cierto aunque se crea, como creo yo, que los conceptos teísticos están llamados a desaparecer en el desenvolvimiento futuro de la humanidad. En realidad, para quienes ven en las religiones monoteístas sólo una de las estaciones de la evolución de la especie humana, no es ninguna insensatez creer que aparecerá una nueva religión en un término de pocos siglos, religión que corresponda al desarrollo de la especie humana; la característica más importante de esa religión será su carácter universalista, correspondiente a la unificación de la humanidad que se está operando en esta época; comprenderá todas las enseñanzas humanistas comunes a todas las grandes religiones de Oriente y Occidente; sus doctrinas no contradirán las nociones racionales que la humanidad posee hoy, y dará más importancia a la práctica de la vida que a las creencias doctrinales.

Esa religión creará nuevos rituales y nuevas formas artísticas de expresión, conducentes al espíritu de reverencia para la vida y a la solidaridad de los hombres. Es evidente que la religión no

puede inventarse. Tomará existencia con la aparición de un nuevo gran maestro, lo mismo que aparecieron en siglos pasados, cuando los tiempos ya estaban maduros. Entretanto, quienes creen en Dios expresarían su fe *viviéndolo*, y quienes no creen, viviendo según los preceptos del amor y la justicia y esperando.[55]

[55] Las mismas sugestiones relativas a una religión humanista han sido hechas por Julian Huxley en "Evolutionary Humanism", en *The Humanist*, vol. XII, 5, 1953, pp. 201 *ss*.

IX

SUMARIO ~ CONCLUSIÓN

El hombre emergió por primera vez del mundo animal como un producto raro de la naturaleza. Habiendo perdido la mayor parte del equipo instintivo que regula las actividades del animal, es más impotente, peor equipado que la mayor parte de los animales, para la lucha por la vida. Pero ha desarrollado la capacidad de pensar, la imaginación y la consciencia, lo que constituyó la base para transformar a la naturaleza y a sí mismo. Durante muchos miles de generaciones el hombre vivió de la caza y de recolectar sus alimentos. Aún estaba atado a la naturaleza y sentía miedo a verse arrojado de ella. Se identificaba con los animales y adoraba como dioses a esos representantes de la naturaleza. Después de mucho tiempo de lento desarrollo, empezó a cultivar el suelo, a crear un nuevo orden social y religioso basado en la agricultura y en la cría de animales. Durante ese período adoró a diosas portadoras de la fertilidad natural, se sentía a sí mismo como el hijo que dependía de la fertilidad de la tierra, del seno dispensador de vida de la Madre. En determinado momento, hace unos cuatro mil años, se produjo un cambio decisivo en la historia del hombre: dio un nuevo paso en el lento y prolongado proceso de su emergencia de la naturaleza. Rompió sus vínculos con la naturaleza y con la Madre, y se señaló a sí mismo una nueva meta, la de acabar de nacer del todo, de despertar completamente, de ser plenamente humano, de ser libre. La razón y la conciencia se convirtieron en los principios que le deberían guiar; su objetivo fue una sociedad unida por los vínculos del amor fraternal, de la justicia y de la verdad, un hogar nuevo y verdaderamente humano, que sustituyera al hogar irrecuperable, perdido con la naturaleza.

Y más tarde, otra vez, unos quinientos años antes de Cristo, la idea de la unidad del género humano, y de un principio espiritual unificador subyacente en toda realidad, asumió expresiones nuevas y más desarrolladas en los grandes sistemas religiosos de la India, Grecia, Palestina, Persia y China. Lao-tsé, Buda, Isaías, Heráclito y Sócrates, y después, en suelo palestino, Jesús y los apóstoles; Quetzalcóatl en suelo americano; y más tarde aún, en

suelo árabe, Mahoma, todos enseñaron las ideas de la unidad del hombre, de la razón, del amor y de la justicia, como metas que el hombre debe esforzarse en alcanzar.

El norte de Europa pareció dormido durante largo tiempo. Al fin llegaron a él las ideas griegas y cristianas, y transcurrieron más de mil años antes de que Europa se saturara de ellas. Hacia el año 1500 d. c. empezó una época nueva. El hombre descubrió a la naturaleza y al individuo, y echó los cimientos de las ciencias naturales, que empezaron a transformar la faz de la tierra. El mundo cerrado de la Edad Media se hundió, desapareció el cielo que le daba la unidad, el hombre halló un nuevo principio unificador en la ciencia, y comenzó a buscar una nueva unidad en la unificación social y política del mundo, y en el dominio de la naturaleza. La conciencia moral, legado de la tradición judeo-cristiana, y la conciencia intelectual, legado de la tradición griega, se fusionaron y produjeron un florecimiento de creaciones humanas que el hombre no había conocido nunca anteriormente.

Europa, la hija menor de la humanidad, culturalmente hablando, creó tal riqueza y tales armas, que se hizo dueña del resto del mundo durante unos centenares de años. Pero una vez más, a mediados del siglo XX, está ocurriendo un cambio radical, un cambio mayor que cuantos tuvieron lugar en el pasado. Las técnicas nuevas sustituyeron el uso de la energía física de los animales y de los hombres, por la del vapor, el petróleo y la electricidad; crearon medios de comunicación que reducen la tierra al tamaño de un continente, y a la especie humana a una sociedad en que el destino de un grupo es el destino de todos; crearon dispositivos maravillosos que permiten llevar a todos los individuos de la sociedad el mejor arte, la mejor literatura y la mejor música; crearon fuerzas productoras que permitirán a todo el mundo tener una existencia material digna, y reducir el trabajo en tal grado, que sólo ocupará una fracción del día del hombre.

Pero ahora, cuando el hombre parece haber alcanzado el comienzo de una era humana nueva, más rica y más feliz, su existencia y la de las generaciones futuras está más amenazada que nunca. ¿Cómo es posible esto?

El hombre ha conquistado su libertad frente a las autoridades clericales y seculares, y sólo tiene como jueces su razón y su conciencia; pero siente miedo ante la libertad recientemente conquistada; ha conquistado la "libertad de", sin haber conseguido aún la "libertad para": para ser él mismo, para ser productivo, para estar plenamente despierto. Y así, trató de huir de la liber-

tad. Su misma hazaña, el dominio sobre la naturaleza, le abrió los caminos para la huida.

Al construir el nuevo mecanismo industrial, el hombre se absorbió de tal modo en la nueva tarea, que ésta se convirtió en la meta suprema de su vida. Sus energías, que en otro tiempo habían sido dedicadas a la busca de Dios y de la salvación, se dirigieron ahora al dominio de la naturaleza, y a un bienestar material cada vez mayor. Dejó de usar la producción como un medio para vivir mejor, y, por el contrario, la hipostasió en un fin en sí misma, fin al cual quedó subordinada la vida. En el proceso de una división del trabajo cada vez mayor, de una mecanización del trabajo cada vez más completa, de unas aglomeraciones sociales cada vez más grandes, el hombre mismo se convirtió en una parte de la maquinaria, en lugar de ser su amo. Se sintió a sí mismo una mercancía, una inversión; su finalidad se redujo a tener éxito, es decir, a venderse en el mercado del modo más provechoso posible. Su valor como persona radica en su "vendibilidad", no en sus cualidades humanas de amor y razón, ni en sus talentos artísticos. La felicidad se identifica con el consumo de mercancías más nuevas y mejores, con la absorción de música, películas, diversiones, actos sexuales, licores y cigarrillos. No poseyendo más sentido de sí mismo que el que puede proporcionar la conformidad con la mayoría, se siente inseguro, angustiado y dependiente de la aprobación ajena. Está enajenado de sí mismo, adora el producto de sus propias manos, a los líderes a quienes él hace, como si estuvieran por encima de él y no fueran hechos por él. En cierto sentido, ha regresado a donde estaba antes de haberse iniciado la gran evolución humana en el segundo milenio a. c.

Es incapaz de amar y de usar la razón, incapaz de tomar decisiones, en realidad es incapaz de apreciar la vida, y, así, está pronto a destruirlo todo, y aun a destruirlo gustosamente. El mundo vuelve a estar fragmentado, ha perdido su unidad; el hombre ha vuelto a adorar cosas diversificadas, con la única diferencia de que ahora son cosas hechas por el hombre mismo, y no partes de la naturaleza.

La era nueva comenzó con la idea de la iniciativa individual. Ciertamente dieron pruebas de maravillosa iniciativa individual los descubridores de mundos nuevos y de nuevas rutas marítimas en los siglos XV y XVI, los primeros promotores de la ciencia y los fundadores de filosofías nuevas, los estadistas y filósofos de las grandes revoluciones inglesa, francesa y americana, y, finalmente, los primeros industriales y hasta los señores ladrones de la

Edad Media. Pero con la burocratización y la organización directorial de la industria, es precisamente la iniciativa individual lo que está desapareciendo. La burocracia tiene poca iniciativa, ése es su carácter; tampoco la tienen los autómatas. La defensa de la iniciativa individual como argumento en favor del capitalismo es, en el mejor caso, un anhelo nostálgico, y en el peor, un lema engañoso que se emplea contra los planes de reforma basados en la idea de la iniciativa individual verdaderamente humana. La sociedad moderna se inició sobre la idea de crear una cultura que satisficiera las necesidades del hombre, y tiene por ideal suyo la armonía entre las necesidades individuales y las necesidades sociales, poniendo término al conflicto entre la naturaleza humana y el orden social. Se creía que podía llegarse a esa meta de dos maneras: mediante una técnica productiva avanzada, que permitiese alimentar satisfactoriamente a todo el mundo, y mediante un concepto racional, objetivo, del hombre y sus necesidades. Para decirlo de otro modo, la finalidad de los esfuerzos del hombre moderno era crear una sociedad sana. Esto significa, más específicamente, una sociedad cuyos miembros han desarrollado su razón hasta un grado de objetividad que les permite verse a sí mismos, a los otros, a la naturaleza, en su verdadera realidad, y no deformados por una omnisciencia pueril, ni por un odio paranoide. Significa una sociedad cuyos miembros han llegado a un grado de independencia en que conocen la diferencia entre el bien y el mal, en que eligen por sí mismos, en que tienen convicciones y no opiniones, y fe, más bien que supersticiones ni esperanzas nebulosas. Significa una sociedad cuyos miembros han desarrollado la capacidad de amar a sus hijos, a sus prójimos, a todos los hombres, a sí mismos, a toda la naturaleza; que pueden sentirse unidos con todo, pero que conservan el sentido de la individualidad y la integridad; que trascienden la naturaleza creando, no destruyendo.

Hasta ahora, hemos fracasado. No hemos salvado el abismo existente entre una minoría que comprende esas metas y se esfuerza por vivir de acuerdo con ellas, y la mayoría cuya mentalidad se ha quedado muy atrás, en la Edad de Piedra, en el totemismo, en el culto de los ídolos, en el feudalismo. ¿Volverá la mayoría a la salud, o empleará los descubrimientos más grandes de la razón humana para sus propósitos de irracionalidad y locura? ¿Seremos capaces de crear una concepción de la vida buena y sana que estimule las fuerzas vitales de los que tienen miedo a seguir adelante? En esta ocasión, la humanidad está en una encrucijada donde un paso equivocado podría ser el último paso.

A mediados del siglo XX, han surgido dos grandes colosos sociales que, temiéndose el uno al otro, buscan la seguridad en un rearme militar incesante y cada vez mayor. Los Estados Unidos y sus aliados son más ricos: su nivel de vida es más elevado, su interés por el confort y el placer es mayor que el de sus rivales, la Unión Soviética y sus satélites, y la China. Ambos rivales pretenden que sus regímenes le ofrecen al hombre la salvación definitiva y le garantizan el paraíso del futuro. Ambos pretenden que el adversario representa exactamente lo contrario a lo que él mismo representa, y que hay que acabar con su régimen —a la corta o a la larga— si ha de salvarse la humanidad. Ambos rivales hablan de acuerdo con los ideales del siglo XIX: Occidente en nombre de las ideas de la Revolución Francesa, de la libertad, la razón y el individualismo; Oriente en nombre de las ideas socialistas de solidaridad e igualdad. Los dos consiguen apoderarse de la imaginación y de la fidelidad fanática de centenares de millones de hombres.

Existe actualmente una diferencia decisiva entre los dos regímenes. En el mundo occidental hay libertad para manifestar ideas críticas acerca del régimen vigente. En el mundo soviético, la crítica y la manifestación de ideas disidentes están suprimidas por la fuerza bruta. En consecuencia, el mundo occidental lleva en sí la posibilidad de un cambio pacífico y progresivo, mientras que en el mundo soviético esa posibilidad casi no existe; en el mundo occidental la vida del individuo está libre del miedo a la cárcel, a las torturas o a la muerte, que tiene ante sí todo individuo de la sociedad soviética que no haya llegado a ser un autómata que funcione a la perfección. Ciertamente, en el mundo occidental la vida ha sido, y es todavía muchas veces, tan rica y alegre como lo haya sido en cualquier momento de la historia humana; la vida en el régimen soviético nunca puede ser alegre, como no puede serlo, ciertamente, donde el verdugo acecha detrás de la puerta.

Pero sin ignorar las enormes diferencias que existen hoy entre el capitalismo libre y el comunismo autoritario, sería ceguera no ver las analogías, especialmente tal como se anuncian para lo futuro. Ambos regímenes se basan en la industrialización, y su meta es una eficacia económica y una riqueza sin cesar crecientes. Son sociedades gobernadas por una clase directorial y por políticos profesionales. Ambas son totalmente materialistas en cuanto a sus puntos de vista, a pesar de la ideología cristiana en Occidente y del mesianismo secular en Oriente. Ambas organizan al hombre en un sistema centralizado, en grandes fábri-

cas, en partidos políticos de masas. Cada individuo es una rueda dentada del mecanismo, y tiene que funcionar suavemente. En Occidente se logra esto mediante un método de condicionamiento psicológico, de sugestión en masa, de recompensas monetarias; y en Oriente por todo esto, más el empleo del terror. Puede suponerse que cuanto más se desarrolle económicamente el régimen soviético, menos severamente necesitará explotar a la mayoría de la población, y en consecuencia más podrá ir siendo reemplazado el terror por métodos de manipulación psicológica. Occidente evoluciona rápidamente hacia el *Mundo feliz* de Huxley; Oriente es hoy *1984* de Orwell. Pero ambos regímenes tienden a converger.

¿Cuáles son, pues, las perspectivas para el futuro? La primera, y quizás la posibilidad más probable, es la de la guerra atómica. El resultado más probable de esa guerra es la destrucción de la civilización industrial, y la regresión de la humanidad a un estado agrario primitivo. O, si la destrucción no fuera tan completa como creen muchos especialistas en la materia, el resultado será la necesidad para el vencedor de organizar y dominar el mundo entero. Esto sólo podría hacerse con un estado centralizado basado en la fuerza, y poca diferencia habría en que fuese Moscú o Washington la sede del gobierno. Pero, desgraciadamente, ni aun la evitación de la guerra promete por sí sola un futuro brillante. En el desarrollo del capitalismo y el comunismo, tal como podemos preverlo en los próximos cincuenta o cien años, continuará el proceso de automatización y enajenación. Ambos regímenes se están convirtiendo en sociedades directoriales, con poblaciones bien alimentadas, bien vestidas, con sus deseos satisfactorios y sin más deseos que los que pueden satisfacerse; autómatas que obedecen sin necesidad de recurrir a la fuerza, que son guiados sin líderes, que hacen máquinas que funcionan como hombres y producen hombres que actúan como máquinas; hombres cuya razón decae mientras su inteligencia aumenta, creando así la peligrosa situación de equipar al hombre con una fuerza material inmensa, sin la cordura necesaria para usarla.

Esta enajenación y automatización conducen a un desequilibrio mental cada vez más acentuado. La vida no tiene sentido, no hay alegría, ni fe, ni realidad. Todo el mundo es "feliz", salvo que no siente, ni razona, ni ama.

El problema del siglo XIX fue que *Dios había muerto;* el del siglo XX es que *ha muerto el hombre.* En el siglo XIX inhumanidad significaba crueldad; en el siglo XX significa antoenajenación

esquizoide. El peligro del pasado estaba en que los hombres se convirtieran en esclavos. El peligro del futuro está en que los hombres se conviertan en *robots* o autómatas. Cierto es que los autómatas no se rebelan. Pero, dada la naturaleza del hombre, los *robots* no pueden vivir y permanecer cuerdos: se convierten en "Golems", destruirán su mundo y a sí mismos porque no pueden resistir el tedio de una vida sin sentido.

Nuestros peligros son la guerra y el "robotismo". ¿Cuál es la alternativa para esta situación? Salir de la rutina en que nos movemos y dar el paso siguiente hacia el nacimiento y autorrealización de la humanidad. La primera condición es la abolición de la amenaza de guerra que pende ahora sobre todos nosotros y paraliza la fe y la iniciativa. Debemos tomar la responsabilidad de la vida de todos los hombres y desarrollar en escala internacional lo que todos los grandes países han creado internamente: una participación relativa en la riqueza y un nuevo y más justo reparto de los recursos económicos. Esto debe conducir finalmente a formas de planificación y cooperación económica internacionales, a formas de gobierno mundial y al desarme absoluto. Debemos conservar el método industrial; pero debemos descentralizar el trabajo y el estado, para darles *proporciones humanas*, y permitir la centralización únicamente hasta un punto óptimo que es necesario a causa de las exigencias de la industria. En la esfera económica necesitamos la codirección de todos los que trabajan en una empresa, y permitir su participación activa y responsable. Pueden encontrarse las formas nuevas que exige dicha participación. En la esfera política, la vuelta a las asambleas locales, creando miles de grupos pequeños que estén bien informados, que discutan, y cuyas decisiones se integran en una nueva "cámara baja". Un renacimiento cultural debe combinar la educación de los jóvenes en el trabajo, la educación de los adultos, y un sistema nuevo de arte popular y de ritual secular en todo el ámbito de la nación.

Nuestra única alternativa para el peligro del "robotismo" es el comunitarismo humanista. El problema primordial no es el problema legal de la propiedad, ni el de participar en las *utilidades*, sino el de compartir el *trabajo* y la *experiencia*. Deben operarse cambios en la propiedad, en la medida en que sean necesarios para crear una comunidad de trabajo y para impedir que el móvil de la ganancia oriente la producción en direcciones socialmente perjudiciales. Deben igualarse los ingresos en la medida necesaria para dar a todo el mundo la base material de una vida digna, evitando así que las diferencias económicas produzcan una

experiencia fundamentalmente distinta de la vida, en las diferentes clases sociales. El hombre tiene que ser restablecido en su lugar supremo en la sociedad, no siendo nunca un medio, no siendo nunca una cosa para ser usada por los otros o por él mismo. Debe terminar el uso del hombre por el hombre, y la economía tiene que convertirse en la servidora del desenvolvimiento del hombre. El capital debe servir al trabajo, las cosas deben servir a la vida. En vez de la orientación explotadora y acumulativa, predominante en el siglo XIX, y de la orientación receptiva y mercantil predominante en la actualidad, debe ser la *orientación productiva* el fin al cual sirvan todos los dispositivos sociales.

No debe operarse ningún cambio por la fuerza, y debe ser simultáneo en las esferas económica, política y cultural. Los cambios limitados a *una* esfera destruyen todos los cambios. Así como el hombre primitivo estaba inerme ante las fuerzas naturales, el hombre moderno se halla inerme ante las fuerzas sociales y económicas que él mismo ha creado. Adora las obras de sus propias manos y se prosterna ante los nuevos ídolos, y, no obstante, jura por el nombre de Dios, que le ordenó destruir todos los ídolos. El hombre puede protegerse a sí mismo contra las consecuencias de su propia locura, únicamente creando una sociedad sana adaptada a las necesidades del hombre, necesidades que están arraigadas en las condiciones mismas de su existencia; una sociedad en la que el hombre se relacione con el hombre amorosamente, en la que se sienta enraizado en vínculos de fraternidad y solidaridad, más que en los lazos de la sangre y el suelo; una sociedad que le brinde la posibilidad de trascender la naturaleza creando y no destruyendo, en que cada individuo adquiera el sentido de sí mismo, sintiéndose sujeto de sus capacidades, y no mediante la conformidad; en la que exista un sistema de orientación y devoción, sin que el hombre necesite deformar la realidad ni adorar ídolos.

Organizar esa sociedad significa dar un nuevo paso, significa el fin de la historia "humanoide", de esa etapa en que el hombre todavía no era plenamente humano. No significa el "fin de los días", la "terminación", el estado de armonía perfecta en que el hombre ya no encuentra conflictos ni problemas. Por el contrario, el destino del hombre es que su existencia se vea acosada por contradicciones que tiene que resolver sin llegar nunca a resolverlas. Cuando haya superado el estado primitivo de los sacrificios humanos, sea en la forma ritual de los aztecas o en la forma secular de la guerra, cuando haya podido regular razonablemente sus relaciones con la naturaleza, en vez de regularlas a

ciegas, cuando las cosas se hayan convertido realmente en servidoras suyas y no en sus ídolos, se encontrará ante los conflictos y problemas verdaderamente humanos; necesitará ser arriesgado, valiente, imaginativo, capaz de sufrir y de gozar, pero sus potencias estarán al servicio de la vida y no al servicio de la muerte. La nueva etapa de la historia humana, si efectivamente sobreviene, será un nuevo principio, no un fin.

El hombre se encuentra hoy ante la más fundamental de las decisiones: no tiene que decidir entre capitalismo y comunismo, sino entre "robotismo" (en sus variedades capitalista y comunista) y socialismo humanista comunitario. La mayoría de los hechos parecen indicar que se inclina por el "robotismo", y eso significa, a la larga, locura y destrucción; pero todos esos hechos no son bastante fuertes para destruir la fe en la razón, la buena voluntad y la salud del hombre. Mientras podamos pensar en otras alternativas, no estamos perdidos; mientras podamos deliberar juntos y hacer planes juntos, podemos tener esperanza. Pero, ciertamente, las sombras se extienden y las voces de la locura son cada vez más poderosas. Estamos a punto de llegar a un estado de la humanidad que corresponda a la concepción de nuestros grandes maestros; pero estamos en peligro de destruir toda la civilización o de caer en el "robotismo". Hace miles de años se le dijo a una pequeña tribu: "Puse ante ti la vida y la muerte, la bendición y la maldición, y elegiste la vida." Ésa es también nuestra elección.

ÍNDICE ANALÍTICO

Abstractificación, 96-105, 280
Accionista, *véase* Propietario
Acquisitive Society, The, 182-4
Adaptación, 132-8
África, 49, 275
Akh-en-Aton, 49, 64
Albu, A., 271-2
Alcoholismo, 14-7
All Things Common, 262-3
Amor: definiciones de, 34-5, 68-9, 167-9; productivo, 34-6
Anarquismo, 88
Animismo, 61
Antiguo Testamento, 49-52, 53
Arte, colectivo, 286-91
Arraigo, necesidad humana de, 39-59; psicopatología del, *véase* Fijación
Asambleas electorales, locales, 281-3
Asociación, libre, 142-4
Automatización, 237-9, 249. *Véase también* Producción, en masa; Mecanización
Autoridad: anónima, 89-91; racional e irracional, 84-9. *Véase también* Conformidad
Aztecas, 48, 299

Babeuf, E., 207, 208
Bachofen, J. J., 44-5, 51, 221
Bakunin, M., 210, 216, 220, 224
Barbu, M., 254-61
Baudelaire, P. C., 176, 178, 195
Bélgica, 253
Bentham, J., 128, 212
Bergson, H., 141
Berle, A. A., Jr. y Means, G. C., 94, 111-3
Bernstein, E., 215
Blanc, L., 209
Boimandau, 254 *ss.*
Brave New World, véase *Mundo feliz, Un*
Brown, H., 275
Buber, M., 215, 216
Buda, 64, 292
Budismo, 61
Burckhardt, J., 176, 177, 178, 195, 224
Burocratización, 109-11

Calvinismo, 53
Calvino, 21
Cambiar, necesidad del hombre moderno de, 125-8
Cambio, valor en, cuantitativo, 99-102
Capitalismo, 70, 72, 187, 200, 205, 206, 218-9, 223, 231, 271, 294-5, 296-7; de los siglos XVII y XVIII, 75-6; del siglo XIX, 77-90; del siglo XX, 90-175, 181-2, 188. *Véase también* Supercapitalismo; *artículos más específicos, como* Producción, en masa; Propiedad
"Capitalism, The Transition from", 270, 271
Carácter, social, 71-175
Carnegie, A., 77
Catolicismo, *véase* Religión, católica
Centralización y descentralización, 214-6, 257, 282-3
Civilización, industrial, en los Estados Unidos, 184
Civilization and Its Discontent, véase *Malestar en la cultura*
Codirección, 267 *ss.*, 298
Colbert, J. B., 76
Cole, G. D. H., 236-7
Complete English Tradesman, 76
Comte, A., 197
Comunismo, 121, 213-4, 222-3, 296, 297. *Véase también* Stalinismo
Comunitarismo, 265, 270, 298. *Véase también* Trabajo, comunidades de
Conciencia, 46-7, 144, 147. *Véase también* Ética
Condorcet, Marqués de, 197
Conformidad, 130-40. *Véase también* Identidad, sentido de
Confucio, 49, 64
Consumo, en masa, 113-18, 274-6. *Véase también* No-frustración

Creatividad, *véase* Trascendencia, necesidad humana de
Cristianismo, *véase* Religión, cristiana
Crosland, C. A. R., 270, 271
Crossman, R. H. S. 233
Cuantificación 96-104. *Véase también* Producción en masa
Culpabilidad, 172, 173
Culto, del clan y del estado, 54-7
Cultura: desarrollo de la cristiana, occidental, 195-7; fundamentos de la occidental, 49 *ss.*; judía, 47 *ss.*

Cherbulliez, Victor, 12
China, 30, 49, 275, 296

Darwin, C., 70
Death of a Salesman, 186
Decálogo, El, 255
Defecto, socialmente modelado, 20-5
Defoe, D., 76
Democracia, 156-62, 279, 281-3
Depresión, 171-2
Derecho de sufragio, 156-7
Descartes, R., 58, 145
Destructividad, *véase* Trascendencia
Devoción, objeto de, necesidad humana de, 61
Dewey, J., 134
Digest, Reader's, 268
Dinamarca, 15-6
Dinero, 113-5
Diosas, madre, 44. *Véase también* Matriarcado
Dirección, 161; separada de la propiedad, 93-4; directa, 236-7
Dominación, del hombre, *véase* Relación
Drucker, P., 110, 153-4
Durkheim, E., 129, 130, 182, 184-5, 187, 224

Edipo, complejo de, 41-4, 69
Educación, 284-6
Egipto, 30
Einstein, A., 188, 191, 194, 224
Enajenación, 97, 104-60, 198, 224-5, 239, 243-5, 247, 252, 269, 280, 284, 294, 297; y salud mental, 162-75
Enfermedad mental, incidencia de, en el mundo occidental, 14-7
Engels, F., 211, 214, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 230, 270
"Equality", 271
Escocia, 208
Estado, el, 214-6
Estados Unidos, 15-7, 91, 129, 275, 296
Estoicismo, 49, 61
España, 15-6
Esquizofrenia, 40, 65, 174
Ética, 147-51, 254-5
Ética y psicoanálisis, 82
Evolución, humana, 28-30, 47 *ss.*, 64-6, 292 *ss.*
Existencia, contradicciones de la, del hombre, 26-30, 31, 60-1
Experimento, en Hawthorne, 184, 250-2
Explotación, 77, 82, 84, 89, 90, 119, 120, 200

Fabian Essays, New, 270
Fairless, B. F., 268
Fascismo, 54, 107, 198, 199, 200, 215, 230
Fe, del hombre, en el hombre común, 199-200
Felicidad, 169-73, 294
Feudalismo, 82, 91, 295
Fichte, J., 197
Fijación, incestuosa, 46, 50, 54; en la madre, 39-45, 68. *Véase también* Idolatría, clan y estado; Arraigo
Filiarquía, 137-8
Finlandia, 15-6
Fourier, C., 208, 213, 222, 270
Fraternidad, *véase* Talleres, R. G.
Freedom, Escape from, véase *Miedo a la libertad*
Freud, S., 14, 24-5, 31, 36-7, 41-3, 44, 46, 64, 65, 67-70, 81, 88, 142-3, 167, 168, 220, 225, 227
Friedmann, G., 253, 273
Fuchs, G., 8, 221
Fusées, 178-9

Ganancia, 79-81, 201

Ganancia, participación de la, *véase Management, Incentive*
Gillespie, W., 273
Gobierno Laborista, 222, 272-3
Graham, Billy, 103
Grecia, 30, 49, 51, 195
Guerra, 11, 12, 103-4, 298

Hegel, G. W., 105, 197
Heráclito, 292
Heron, A. R., 187
Hewit, D. y Parfit, J., 252
Historia occidental, 151-2
Hitler, A., 198, 207, 226
Hostilidad, 68, 155, 156
Hobbes, T., 67, 68, 70
Holanda, 253
Holganza, 155-6, 239-40
Hombre: concepto de, 195; de Freud, 67-70; común, fe humana en el, 199-200; historia del, 47-57; naturaleza del, 18-20, 26-61; necesidades del, 30-61, 62-3, 73. *Véase también* Evolución, humana
Homicidio, 14-7
Humanidad, historia de la, *véase también* Evolución, humana
Humanismo normativo, 18-20
Hutchins, R., 284
Huteritas, 265
Huxley, A., 141, 188-91, 297

Identidad, sentimiento de, 41, 55; necesidad humana de, 57-9, 63, 166. *Véase también* Sí mismo
Idolatría: 105-108; autoritaria (*véase* Fascismo, Nazismo, Stalinismo); clan y estado, 54-7, 121
Iglesia, católica, *véase* Religión, católica
Igualdad, *véase* Talleres, R. G.
Incentivos; dinero, 240-3; poder, prestigio, *status*, 242, 247
Incesto, *véase* Fijación
India, 30, 49
Indios, 48
Individualidad, *véase* Identidad, sentimiento de
"Industry, The Organization of", 271-2
Inglaterra, 216, 231
Inseguridad, 165-6
Inteligencia, 144-7. *Véase también* Razón
Internacional Socialista, 273
Irlanda, 15-6
"Iron Heel", 178, 220
Isaías, 64, 292
Israel, 265
Italia, 15-6

Japón, preguerra, 275
Jenkins, R., 271
Jesús, 64, 292
Johnson, Alvin, 285
Judaísmo, *véase* Religión, judía

Kronstadt, rebelión de, 200
Kropotkin, P., 195, 210, 216, 222, 270

Labor, A Philosophy of, 185-6, 268
Labour, Tasks and Achievements of British, 272
Landauer, G., 200, 210, 216, 270
Lao-tse, 49, 64
L'Esprit Humain, Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de, 197
Lenin, N., 199-200, 215, 220
Lessing, G., 197
Ley de Alimentos y Drogas, La, 276
Libertad, 211, 262, 263, 276, 277, 293
Libido, 64, 226
Lien, Le, 259
"Life without Principle", 179
Lincoln, J. F., 201-5, 268
Locura, 33, 37
Lombard, G. F. F., 253
London, Jack, 176, 178
Lutero, M., 209
Luxemburgo, Rosa, 200

Madurez, emocional, 67-8
Mahoma, 49, 293
Mahometismo. *Véase* Religión, monoteísta
Malestar en la cultura, 24
Management, Incentive, 201-5
Manchester, Escuela de, 70
Manifiesto, Comunista, 219

Maoríes, 48
Maquinaria, política, 158-62, 280-1
Marxismo, 206-7, 224, 225, 230, 231, 234, 235
Marx, C., 106, 110, 114, 176, 195, 197, 199, 206, 209, 211-9, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 230, 270; errores de, 218-23
Materialismo, 206, 296; histórico, 217-9, 221; del siglo XIX, 64, 168
Matriarcado, 44-6, 53-5. *Véase también* Religiones, matriarcal
Mayo, E., 184-5, 187, 250-2, 253
Mayoría, decisión de la, 280. *Véase también* Validación, consensual
Mecanización, 294. *Véase también* Automatización; Producción, en masa
Menonitas, 265
Mercado, moderno, 12, 77-80, 119
Mexicanos, indios, 38
México, 30, 49
Miedo a la libertad, 85-6
Militar, incapacidad para el servicio, 14
Mills, C. W., 93, 151
1984 [Orwell], 149, 233, 297
Moisés, 64
Montesquieu, C., 76
Morgan, L. M., 221
"Mouvements, Théorie des Quatre", 208
Móvil, de la ganancia, 79-81, 201
Movimiento laborista, europeo, 222-3
Mumford, Lewis, 186
Mundo feliz, Un, 141, 169, 188-191, 297
Mundo occidental, cordura del, 11; alfabetismo del, 12. *Véase también* Enfermedad, mental
Mussolini, B., 198

Nacionalismo, *véase* Idolatría, clan y estado
Napoleón, 272
Narcisismo, 35-7
Nazismo, 54, 198-200, 215
Neurosis, individual y social, 20-25, 63, 140
No-frustración, 140-2
Normalidad, patología de la, 13, 17, 18-25

O'Connor, F. E., 157
Orientación: acumulativa, 81-2, 117, 299; mercantil, 122, 299 (*véase también* Sí mismo, sentimiento de), necesidad humana de, 59-61; productiva, 34, 81-2, 299; receptiva, 177 (*véase también* Consumo, en masa)
Orwell, G., 297
Owen, R., 200, 208, 213, 216, 222, 224, 235, 264, 270

País de los ciegos, El, 162-3
Palestina, 30, 49, 50, 51
Park Forest, 132-9
Participación, activa de los trabajadores, 250, 265 *ss.*
Participación en la ganancia, *véase Management, Incentive*
Partido Laborista, 231-3
Patología, social e individual, 226-7
Patriarcado, 44, 45-6, 50, 53. *Véase también* Religiones, patriarcal
Patriotismo, 55-6
Peer Gynt, 123
Pirandello, 58
Política, maquinaria, *véase* Maquinaria política
Política, transformación, 279-83
Producción, en masa, 96, 98-9, 108. *Véase también* Automatización; Mecanización; Cuantificación
Propaganda, 157-60, 279
Propiedad, separación de la dirección y la, 93-4, 111-3, 161
Protestantismo, 53, 209
Proudhon, P. J., 176-8, 195, 197, 209-10, 215, 216, 220, 222, 224
Psicoanálisis, 134, 144, 165, 167, 168: humanístico, 31-3, 64, 227
Psicología, 143, 144; industrial, 154-155, 250-3
Psiquiatría, 134, 143, 145, 163-5

Quetzalcóatl, 48, 49, 292

Razón, 59-61, 144-7
Reforma, 53
Relación, necesidad humana de, 32-5; falta de, *veáse* Narcisismo

Relativism, Sociological, 18-9
Religión, 144, 149-51; católica, 52-3, 54, 196, 209; cristiana, 49, 51, 52, 195, 225; judía, 49-51, 52; mosaica, 49; monoteísta, 61, 105-7, 149-51, 290-1. *Véase también* Tradición judeo-cristiana
Religiones: matriarcal, 52, 53; telúrica, 47-50; patriarcal, 49-52, 292
"Restricción del trabajo", 246
Revolución, 216-7, 226
Ricardo, D., 70
Riqueza, individual, 111, 112
Ritual, 124-5, 286-91
Robespierre, M., 200, 225
"Robotismo", 297-300
Romano, Imperio, 49, 51, 52
Roosevelt, F. D., 157
Rousseau, J. J., 68, 107, 212
Rusia, 230-1. *Véase también* Unión Soviética
Rutinización, 123

Salud, mental, 13-4, 19, 62-70, 162-175, 228. *Véase también* Sociedad, sana
Salvación, mesiánica, 195-7
Satisfacción por el trabajo, 245, 246, 247, 248
Scheler, M., 141
Schumpeter, J. A., 158-61, 280-1
Schweitzer, A., 188, 191-4, 224
Seguridad, emocional y económica, 164-7
Sheen, el Obispo, 102
Sickness of an Acquisitive Society, The, 182
Sí mismo, sentimiento de, 121-3, 172, 294. *Véase también* Identidad
Simón, San, 197
Smith, Adam, 126-7
Socialismo, 96, 197, 205-23, 225, 236, 237, 269-70, 271; Comunitario, 234-5; Democrático, 222-3; Marxista, *véase* Marx, C., Marxismo
Socialism, Why, 194
Sociedad: sana, 18, 66-7, 228, 286, 287-8, 295, 298-300; naturaleza humana *vs.,* 22-5, 67, 69-70; moderna, diagnóstico de la, 176-94; moderna, occidental, 11-7
Sócrates, 64, 292
Spinoza, 21
Stalin, 98
Stalinismo, 54, 107, 198-200, 206-7, 209, 215, 221-3, 226, 229, 232-3
Stein, Gertrude, 100
Stevenson, Adlai, 90
Stouffer, S. A., 121
Strachey, J., 272
Strecker, E. A., 67, 164
Sumisión del hombre, *véase* Relación
Subsistencia, mínimo garantizado de, 277-9
Suecia, 15-6
Suicidio, 14-7, 129-30
Suiza, 15-6, 129, 254
Sullivan, H. S., 36, 123, 163-4, 165, 168
Supercapitalismo, 200-205
Super-ego, 46, 68, 135

Talleres, R. G., 262-5
Tannenbaum, F., 185-6, 268
Tawney, R. H., 182-4, 185
Taylor, W., 144, 154
"Théorie des Quatre Mouvements", 208
Thoreau, H., 176, 179-82
Tiempo libre, 117-8
Time, 148-9, 154
Times, The New York, 148
Tolstoi, L., 176, 178, 179, 195, 224
Totalitarismo, 188-90. *Véase también* Fascismo, Nazismo, Stalinismo
Totemismo, 61, 295
Trabajador, participación activa del, 250, 265 *ss.*
Trabajo, 151-6; "Restricción" del, 246; técnico, aspectos sociales del, 247 *ss. Véase también* Satisfacción, por el trabajo
Trabajo, comunidades de, 253 *ss. Véase también* Comunitarismo; Talleres R. G.
Trabajo, división del, *véase* Producción, en masa
Tradición, judeo-cristiana, 51, 283-284, 289, 290, 293

Transformación, cultural, 283-91
Trascendencia, necesidad humana de, 37-9, 63

Unión Soviética, 90, 296. *Véase también* Rusia

Validación, consensual, 20. *Véase también* Mayoría, decisión de la
Valor, *véase* Cambio

Weber, Max, 152
Wells, H. G., 162-3
Winnebagos, 48
Work, Why Men, 187
Wyatt, S., 252

Zazulich, Vera, 221

ÍNDICE GENERAL

Palabras del autor a la edición española 5
Advertencia preliminar 7

I

¿ESTAMOS SANOS? 11

II

¿PUEDE ESTAR ENFERMA UNA SOCIEDAD? ~ PATOLOGÍA DE LA NORMALIDAD 18

III

LA SITUACIÓN HUMANA ~ LA CLAVE DEL PSICOANÁLISIS HUMANÍSTICO 26
La situación humana 26
Las necesidades del hombre. Cómo nacen de las condiciones de su existencia 30
A. Relación contra narcisismo 32
B. Trascendencia. Creatividad contra destructividad .. 37
C. Arraigo. Fraternidad contra incesto 39
D. Sentimiento de identidad. Individualidad contra conformidad gregaria 57
E. Necesidad de una estructura que oriente y vincule. Razón contra irracionalidad 59

IV

SALUD MENTAL Y SOCIEDAD 62

V

EL HOMBRE EN LA SOCIEDAD CAPITALISTA 71
El carácter social 71
La estructura del capitalismo y el carácter del hombre 75
A. Capitalismo de los siglos XVII y XVIII 75
B. Capitalismo del siglo XIX 77
C. La sociedad del siglo XX 90

1. *Cambios sociales y económicos* 90
2. *Cambios caracterológicos* 96
a) Cuantificación, abstractificación 96
b) Enajenación 104
c) Otros varios aspectos 130
i) Autoridad anónima-conformidad, 130.—*ii)* El principio de la no-frustración, 140.—*iii)* Asociación libre y charla libre, 142.—*iv)* Razón, conciencia, religión, 144.—*v)* Trabajo, 151.—*vi)* Democracia, 152.
3. *Enajenación y salud mental* 162

VI

Otros varios diagnósticos 176
El siglo xix 176
El siglo xx 182

VII

Soluciones diversas 195
Idolatría autoritaria 198
Supercapitalismo 200
Socialismo 205

VIII

Caminos hacia la salud mental 224
Consideraciones generales 224
La transformación económica 229
A. El socialismo como problema 229
B. El principio del socialismo comunitario 234
C. Objeciones sociopsicológicas 237
D. El interés y la participación como motivaciones ... 248
E. Sugestiones prácticas 265
La transformación política 279
La transformación cultural 283

IX

Sumario ~ Conclusión 292

Índice analítico 301

Este libro se terminó de imprimir
el día 18 de diciembre de 1964
en los talleres de
Litoarte, S. de R. L.,
Ferrocarril de Cuernavaca, 683
México 17, D. F.

Se tiraron 6 000 ejemplares.